Nombre | Apellidos | Sexo ☐ M ☐ F

Dirección | DNI núm.

Ciudad, País, Código postal | Teléfono

La utopía de las normas

De la tecnología, la estupidez y los secretos placeres de la burocracia

David Graeber

Autor de *En deuda: Una historia alternativa de la economía*

«Me encanta este libro.» — Thomas Piketty

Firma

X

Fecha

Email

Observaciones

ESTA ÁREA SOLO PARA USO OFICIAL

Formato: ☐ Tapa dura ☒ Rústica

Tamaño de corte: 14,5 x 23 cm

ISBN: 978-84-344-2279-7

Código: 10127610

Editorial: Ariel

Nombre | Apellidos | Sexo ☐ M ☐ F

Dirección | DNI núm.

Ciudad, País, Código postal | Teléfono

La utopía de las normas

De la tecnología, la estupidez y los secretos placeres de la burocracia

David Graeber

Autor de *En deuda: Una historia alternativa de la economía*

«Me encanta este libro.» — Thomas Piketty

Firma

X

Fecha

Email

Observaciones

ESTA ÁREA SOLO PARA USO OFICIAL

Formato: ☐ Tapa dura ☒ Rústica

Tamaño de corte: 14,5 x 23 cm

ISBN: 978-84-344-2279-7

Código: 10127610

Editorial: Ariel

Índice

Introducción

La Era de Hierro del liberalismo y la era de la burocratización total

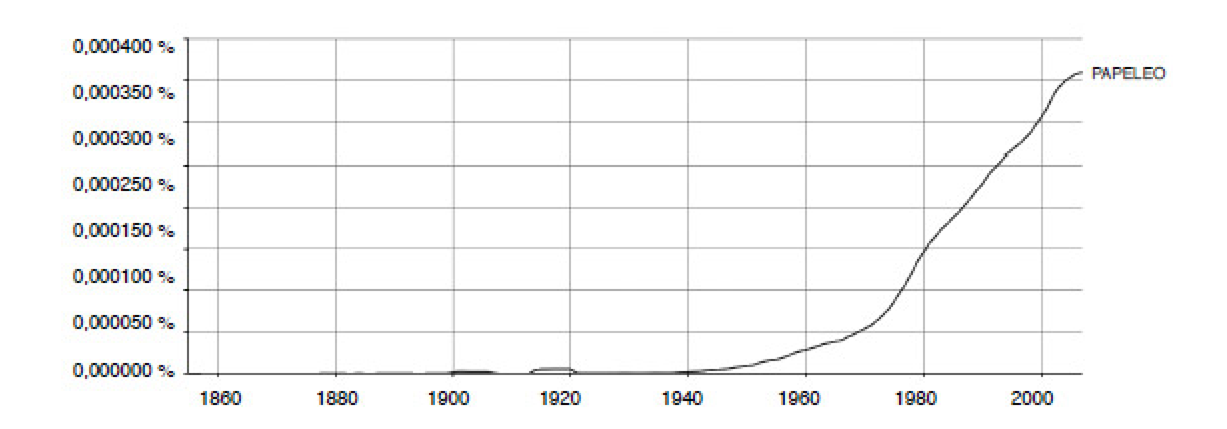
Hoy en día nadie habla mucho de la burocracia. Pero a mediados del siglo pasado, especialmente a finales de los sesenta y principios de los setenta, la palabra estaba por todas partes. Había tomos de sociología con pomposos nombres como *Historia general de la burocracia*,[1] *Políticas de la burocracia*[2] o incluso *La burocratización del mundo*[3] y populares diatribas en rústica con títulos como *La Ley de Parkinson*,[4] *El principio de Peter*[5] o *Burócratas: cómo molestarlos*.[6] Había novelas kafkianas y películas satíricas. Todo el mundo parecía sentir que las flaquezas y absurdos de la vida y los procedimientos burocráticos eran una de las características de la existencia moderna, y que, como tales, eran dignas de discutirse. Sin embargo, desde los setenta ha habido un declive al respecto.

Veamos, por ejemplo, la siguiente tabla, que representa con qué frecuencia aparece el término «burocracia» en libros escritos en inglés a lo largo de los últimos ciento cincuenta años. Tema de interés sólo moderado hasta la posguerra, su importancia se dispara a partir de los cincuenta y, tras llegar al cénit en 1973, comienza un lento pero inexorable descenso.



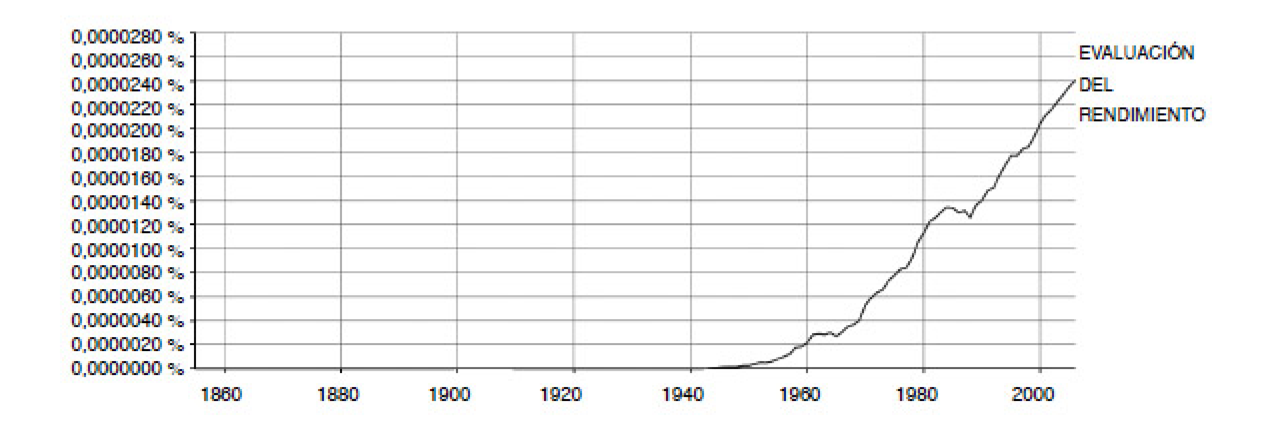
¿Por qué? Bueno, la razón más obvia es que nos hemos acostumbrado a ella. La burocracia se ha convertido en el agua en que nadamos. Imaginemos ahora otro gráfico, que sencillamente reflejara la media de horas al año que un estadounidense (o un británico, o un tailandés) pasa rellenando formularios o cumpliendo cualesquiera otras obligaciones de carácter meramente burocrático: no es necesario decir que la abrumadora mayoría de estas obligaciones ya no se realizan mediante papel real, físico. Casi con certeza este gráfico mostraría una línea similar a la del primero: un lento ascenso hasta 1973. Pero allí ambos gráficos empezarían a divergir: en lugar de comenzar a bajar, la línea seguiría subiendo; si acaso, lo haría de modo más pronunciado, reflejando cómo, a finales del siglo XX, los ciudadanos de clase media pasaban cada vez más horas del día luchando contra compañías telefónicas e interfaces web, mientras que los menos afortunados pasaban cada vez más horas diarias intentando pasar por los aros, cada vez más estrechos, exigidos para obtener acceso a unos servicios sociales cada vez más escasos.

Pienso que un gráfico tal se vería más o menos así:



Éste no es un gráfico de las horas perdidas en papeleo, sino de cuántas veces la palabra «papeleo» se ha empleado en libros escritos en inglés. Pero, en ausencia de máquinas del tiempo que nos permitirían llevar a cabo una investigación más directa, esto es lo más cercano que vamos a obtener.

Por cierto, la mayoría de palabras relacionadas con el papeleo arrojan resultados casi idénticos:



Los ensayos compilados en este volumen tratan todos ellos, de una u otra manera, de esta disparidad. Ya no nos gusta pensar en la burocracia, aunque afecta a todos los aspectos de nuestra existencia. Es como si, a escala de civilización planetaria, hubiéramos decidido taparnos los oídos con las manos y ponernos a tararear cada vez que sale el tema. Y cuando estamos dispuestos a hablar de ello, aún lo hacemos en los términos que eran habituales en los sesenta y principios de los setenta. Los movimientos sociales de los años sesenta eran, en conjunto, de inspiración izquierdista, pero también rebeliones contra la burocracia o, para ser más precisos, rebeliones contra el pensamiento burocrático, contra aquella conformidad destructora del alma del Estado del bienestar de posguerra. Ante el gris funcionariado de los regímenes tanto estatal-capitalista como estatal-socialista, los rebeldes de los sesenta defendían la expresión individual y la generosidad espontánea y se oponían («normas y regulaciones, ¿quién las necesita?») a toda forma de control social.

Con el derrumbe de los antiguos estados del bienestar, todo esto ha comenzado a parecer decididamente pintoresco. Conforme la derecha, que insiste en «soluciones de mercado» a todo problema social, adopta el lenguaje antiburocrático con ferocidad cada vez mayor, la izquierda de corriente mayoritaria se ha visto reducida a una especie de patética lucha de retaguardia, intentando salvar los restos del antiguo Estado del bienestar: ha aceptado (a veces, incluso impulsado) los intentos de hacer que el gobierno sea más «eficiente» a través de la parcial privatización de servicios y la

incorporación de cada vez más «principios de mercado», «incentivos a los mercados» y «procesos de transparencia» orientados hacia los mercados en la propia estructura de la burocracia.

El resultado es una catástrofe política. No hay otra manera de decirlo. Lo que se presenta como soluciones de la izquierda «moderada» a cualquier problema social (y las soluciones de la izquierda radical, hoy en día, se descartan sin más en casi todo el mundo) ha acabado por ser una absurda fusión de los peores elementos de la burocracia y los peores elementos del capitalismo. Es como si alguien hubiera intentado conscientemente crear la postura política menos atractiva posible. Dice mucho de lo que queda de los auténticos ideales de la izquierda el que alguien siquiera considere votar a un partido que promueve este tipo de cosas, porque si lo hacen no es, evidentemente, porque piensen que son buenas políticas, sino porque son las únicas que le permiten poner en marcha a alguien que se identifica a sí mismo como de centroizquierda.

¿Resulta tan sorprendente, pues, que cada vez que hay una crisis social, sea la derecha, más que la izquierda, la que se convierte en vehículo de la expresión de la ira popular?

La derecha, al menos, *tiene* una crítica de la burocracia. No es muy buena. Pero al menos existe. La izquierda no tiene ninguna. La consecuencia es que cuando los que se identifican con la izquierda tienen algo negativo que decir de la burocracia, se suelen ver obligados a adoptar una versión deslavazada de la crítica de la derecha.[7]

Esta crítica de la derecha puede despacharse de un modo bastante fácil. Tiene sus orígenes en el liberalismo del siglo XIX.[8] La historia que surgió en los círculos de la clase media en Europa poco antes de la Revolución francesa decía que el mundo civilizado estaba experimentando una transformación, gradual, despareja, pero inevitable, dejando atrás las élites de guerreros, con sus gobiernos autoritarios, sus dogmas sacerdotales y su estratificación en castas, y entrando en una era de libertad, igualdad e ilustrado interés propio comercial. Las clases mercantiles de la Edad Media habían ido minando el antiguo orden feudal como termitas, comiéndoselo

desde abajo: termitas, sí, pero de las buenas. La pompa y esplendor de los estados absolutistas que estaban siendo derrocados eran, según la versión liberal de la historia, los últimos alientos del antiguo régimen, que moriría conforme los estados dieran paso a los mercados; la fe religiosa, al conocimiento científico y los estatus y órdenes fijos de marqueses, baronesas y similares, a contratos libres entre individuos.

El surgimiento de la moderna burocracia fue siempre un problema para esta historia, porque de algún modo no encajaba. En principio, todos esos estirados funcionarios, en sus despachos, con sus elaboradas cadenas de mando, deberían haber sido meros vestigios feudales, listos para desaparecer de la misma manera que aquellos ejércitos y oficiales que todo el mundo esperaba se hicieran gradualmente innecesarios. Sólo es necesario hojear una novela rusa de finales del siglo XIX: todos los herederos de las familias aristocráticas (de hecho, todo el mundo, en esas novelas) se habían convertido en oficiales del ejército o en funcionarios civiles (nadie importante parece hacer nada diferente) y las jerarquías militar y civil parecían tener rangos, títulos y sensibilidades iguales. Pero había un problema: si los burócratas eran tan sólo remanentes, ¿cómo era que en todo el mundo (no sólo en lugares atrasados, como Rusia, sino también en florecientes sociedades industriales como Inglaterra y Alemania) cada año eran más y más numerosos?

A esto siguió la fase dos de la argumentación, que era, en esencia, que la burocracia representa un fallo inherente al proyecto democrático.[9] Su mayor exponente fue Ludwig von Mises, un aristócrata austriaco exiliado, cuyo libro de 1944 *Burocracia* sostenía que, por definición, los sistemas de administración de gobierno nunca podrían organizar la información con una eficiencia similar a la de los impersonales mecanismos de precios del mercado. Sin embargo, conceder el voto a los perdedores del juego económico llevaría inevitablemente a peticiones de intervención gubernamental, enmarcada en forma de grandes esquemas para intentar resolver problemas sociales por vías administrativas. Von Mises estaba dispuesto a admitir que muchos de los que proponían tales soluciones eran personas con buenas intenciones; sin embargo, sus esfuerzos sólo iban a empeorar las cosas. En realidad, creía que acabarían destruyendo la base

política de la democracia misma, dado que los administradores de programas sociales formarían, inevitablemente, bloques de resistencia mucho más influyentes que los políticos escogidos para gobernar, y apoyarían reformas incluso más radicales. Von Mises argumentaba que, en consecuencia, los estados del bienestar que comenzaban a aflorar en lugares como Francia o Inglaterra, por no hablar de Dinamarca o Suecia, llevarían en una o dos generaciones, al fascismo.

Bajo este punto de vista, el auge de la burocracia era el ejemplo definitivo de buenas intenciones fuera de control. Probablemente Ronald Reagan hiciera el uso más famoso de esta línea de pensamiento con su famosa afirmación de que «las ocho palabras más terroríficas de la lengua inglesa son "soy del gobierno y estoy aquí para ayudar"».[10]

El problema con todo esto es que apenas guarda ninguna relación con lo que realmente ocurrió. En primer lugar, los mercados, históricamente, no surgieron como modos autónomos de libertad, independientes de, y opuestos a las autoridades estatales. La realidad fue exactamente lo opuesto. Históricamente, los mercados han sido, bien efectos colaterales de operaciones gubernamentales, especialmente operaciones militares, bien creados directamente por políticas gubernamentales. Esto ha sido así como mínimo desde la invención de la acuñación, que se creó y promulgó a fin de aprovisionar a los soldados; durante la mayor parte de la historia euroasiática, la gente empleaba cotidianamente acuerdos de crédito informal, y el dinero físico (oro, plata, bronce) y el tipo de mercados impersonales que éste creó no fueron sino un añadido a la movilización de las legiones, el saqueo de ciudades, la exacción de tributos y el modo de disponer del botín. De igual manera, los modernos sistemas bancarios se crearon para financiar guerras. Así que la historia convencional presenta un problema principal. Y hay otro más dramático. Aunque la idea de que el mercado se opone de alguna manera al gobierno (y es independiente de él) se ha empleado al menos desde el siglo XIX para justificar las políticas del *laissez-faire* destinadas a reducir el papel del gobierno, nunca ha tenido ese efecto. El liberalismo inglés, por poner un ejemplo, no implicó una reducción de la burocracia estatal, sino exactamente lo opuesto: una creciente gama de secretarios, registradores, inspectores, notarías y oficiales

de policía que hacían posible el sueño liberal del libre contrato entre individuos autónomos. Resultaba que mantener una economía de mercado libre requería mil veces más papeleo que una monarquía absolutista al estilo de la de Luis XIV.

Esta aparente paradoja (que políticas gubernamentales dirigidas a reducir la interferencia gubernamental en la economía en realidad acabaran produciendo más regulaciones, más burócratas y más policía) se puede observar tan regularmente que creo que justifica el que la tratemos como a una ley sociológica general. Propongo llamarla la «Ley del hierro del liberalismo»:

> **La ley del hierro del liberalismo** dicta que toda reforma del mercado, toda iniciativa del gobierno dirigida a reducir trámites burocráticos e impulsar las fuerzas del mercado tendrá, como efecto final, el aumento del número total de regulaciones, la cantidad total de papeleo y la cantidad total de burócratas que emplea el gobierno.

El sociólogo francés Emile Durkheim ya observaba esta tendencia a principios del siglo XX,[11] y, finalmente, fue imposible ignorarla. A mediados de siglo, incluso críticos de derechas como Von Mises admitían (al menos en sus escritos académicos) que en realidad los mercados no se regulaban por sí mismos, y que, en efecto, se necesitaba un ejército de administradores para que cualquier sistema de mercado funcionase (para Von Mises, ese ejército sólo se volvía problemático cuando se empleaba para alterar resultados de los mercados que causaran sufrimientos injustos a los pobres).[12] Pese a todo, los populistas de derechas pronto se dieron cuenta de que, fuera cual fuera la realidad, apuntar contra los burócratas era casi siempre rentable. De ahí que, en sus pronunciamientos públicos, su condena de lo que el gobernador estadounidense George Wallace, en su campaña a la presidencia de 1968, denominó «burócratas de cabeza puntiaguda» que vivían de los impuestos de los «ciudadanos trabajadores» fuera implacable.

En realidad, Wallace es una figura crucial al respecto. Hoy en día los estadounidenses lo recuerdan como un reaccionario fracasado, incluso un lunático gruñón: el último segregacionista sureño del ala dura, de pie con un hacha en la entrada de una escuela pública. Pero en los más amplios términos de su legado, podría representárselo como un genio político: al fin

y al cabo, fue el primer político en crear una plataforma a escala nacional para un tipo de populismo de derechas que pronto se demostraría tan infeccioso que hoy en día, una generación más tarde, ha acabado aceptado por casi todo el mundo, atravesando el espectro político. En consecuencia, entre los estadounidenses de clase media, se percibe al gobierno como algo constituido por dos tipos de personas: los «políticos», unos ladrones y mentirosos fanfarrones a los que, ocasionalmente, se puede echar, mediante voto, de su despacho, y los «burócratas», que no son sino unos condescendientes elitistas casi imposibles de eliminar. Se entiende que hay una alianza tácita entre aquellos que han acabado siendo vistos como los pobres parásitos (en América, trazados generalmente en términos abiertamente racistas) y los santurrones funcionarios, igualmente parásitos, cuya existencia depende de subsidiar a los pobres con dinero ajeno. Nuevamente, la izquierda mayoritaria (o lo que se supone que ha de pasar por izquierda en estos días) no ha hecho sino ofrecer una versión deslavazada de este lenguaje de la derecha. Bill Clinton, por poner un ejemplo, pasó tanto tiempo de su carrera arremetiendo contra los funcionarios que, tras el atentado contra el edificio Murrah, de Oklahoma City,[13] sintió que debía recordar a los estadounidenses que los funcionarios eran seres humanos, y prometió no volver a emplear jamás la palabra «burócratas».[14]

En el populismo contemporáneo estadounidense (y cada vez más en el del resto del mundo) sólo cabe una alternativa a la «burocracia», y es «el mercado». A veces se mantiene para argumentar que deberíamos eliminar a los burócratas y dejar que la naturaleza siga su curso, lo que significa dejar que la gente lleve a cabo sus vidas y sus asuntos sin las interferencias de interminables regulaciones y normas que se les imponen desde arriba, y permitir así que la magia del mercado proporcione sus propias soluciones.

«Democracia» pasó así a significar mercado; «burocracia», a su vez, interferencia gubernamental con el mercado; y es en esto, a grandes rasgos, en lo que el mundo se encuentra hoy en día.

No siempre fue así. El auge de las modernas corporaciones, de finales del siglo XIX, se veía en la época, en gran parte, como la aplicación de modernas técnicas burocráticas al sector privado, y se daba por sentado que esas técnicas eran necesarias, cuando se operaba a gran escala, porque eran más eficientes que las redes de conexiones personales e informales que habían dominado un mundo de pequeñas firmas familiares. Los pioneros de estas nuevas burocracias privadas fueron los Estados Unidos y Alemania, y el sociólogo alemán Max Weber observaba que los estadounidenses de su época veían las burocracias pública y privada como, básicamente, el mismo animal:

> El cuerpo de funcionarios implicados activamente en una oficina «pública», con su respectivo aparato de implementos materiales y archivos, forman un «buró». En la empresa privada, al «buró» se lo llama a menudo «oficina» (…)
>
> Lo característico del emprendedor moderno es que se comporta como el «primer funcionario» de su corporación, de la misma manera en que el jefe de un despacho burocrático especialmente moderno hablaba de sí mismo como del «primer servidor»[15] del Estado. La idea de que las actividades burocráticas del Estado son intrínsecamente diferentes, en su carácter, de las llevadas a cabo en las oficinas de empresas privadas es una noción de la Europa continental y, por su notable contraste, completamente ajena al modo de hacer estadounidense.[16]

En otras palabras, a principios del siglo XX, más que quejarse de que el gobierno se debiera comportar más como una empresa privada, los estadounidenses asumían que gobiernos y negocios (o negocios a gran escala, en cualquier caso) se manejaban de la misma manera.

Cierto es que los Estados Unidos fueron, durante gran parte del siglo XIX, una economía de pequeñas empresas familiares y altas finanzas, en gran parte como Gran Bretaña en la misma época. Pero el ascenso de Estados Unidos a potencia en el escenario mundial a comienzos del siglo XX se correspondió con el auge de una forma característicamente estadounidense: el capitalismo corporativo, es decir, burocrático. Como Giovanni Arrighi señaló, al mismo tiempo estaba surgiendo en Alemania un modelo corporativo análogo, y ambos países, los Estados Unidos y Alemania, acabarían luchando durante la mayor parte de la primera mitad del siglo para decidir quién ocuparía el lugar de un Imperio británico en declive e impondría su visión particular para un nuevo orden mundial

económico y político. Todos sabemos quién ganó. Arrighi señala aquí otra cosa interesante. A diferencia del Imperio británico, que se había tomado en serio su retórica acerca del libre mercado y había eliminado sus propias tasas proteccionistas con la famosa Ley de importación de 1846, ni el régimen estadounidense ni el alemán se mostraron muy interesados en el libre comercio. Los estadounidenses, en especial, estaban más interesados en crear estructuras administrativas internacionales. Lo primero que hicieron los Estados Unidos, tras tomar oficialmente las riendas de manos de Gran Bretaña, tras la Segunda Guerra Mundial, fue construir las primeras instituciones burocráticas a escala planetaria en las Naciones Unidas y Bretton Woods: el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y el GATT, que posteriormente se convertiría en la OMC. El Imperio británico nunca había intentado nada similar. O conquistaba otras naciones o comerciaba con ellas. Los estadounidenses pretendían administrar todo y a todos.

Los británicos, por lo que he observado, se enorgullecen de no ser muy hábiles con la burocracia. A los estadounidenses, en cambio, parece resultarnos embarazoso que, en general, seamos bastante buenos burócratas.[17] Esto no encaja con la imagen que tenemos de nosotros mismos. Se supone que somos individualistas y autosuficientes (y es precisamente por ello que la demonización populista de la derecha de los burócratas es tan eficaz). Sin embargo, el hecho es que los Estados Unidos son (y han sido durante más de un siglo) una sociedad profundamente burocrática. La razón por la que es tan fácil pasarlo por alto es que la mayoría de los hábitos y sensibilidades burocráticos de los estadounidenses (desde la ropa al lenguaje o el diseño de formularios y oficinas) surgieron del sector privado. Cuando novelistas y sociólogos describían al «Hombre de la Organización» o al «Hombre del traje de franela gris», el conformista e impersonal equivalente estadounidense al *apparatchik* soviético, no hablaban de los funcionarios del Departamento de Conservación de Hitos Históricos, ni de la Administración de la Seguridad Social; describían al gestor medio corporativo. Ciertamente, en aquella época a los burócratas corporativos no se los *llamaba* burócratas. Pero incluso así, fijaban el listón de lo que se suponía que debía ser un funcionario administrativo.

La impresión de que a la palabra «burócrata» se la debería tratar como sinónimo de «funcionario estatal» se puede rastrear hasta la época del *New Deal*,[18] en los años treinta, que fue también el momento en que las estructuras y técnicas burocráticas se hicieron por primera vez dramáticamente visibles en la vida cotidiana de mucha gente. Pero, en realidad, desde el principio, *New Dealers* de Roosevelt trabajaron en estrecha coordinación con los batallones de abogados, ingenieros y burócratas corporativos de firmas como Ford, Coca-Cola o Procter & Gamble, absorbiendo mucho de su estilo y sensibilidades y, conforme los Estados Unidos se deslizaban hacia la guerra, en los cuarenta, lo mismo hizo el gigantesco aparato burocrático de sus fuerzas armadas. Y, evidentemente, los Estados Unidos no han abandonado el camino de la guerra desde entonces. Aun así, de esta manera, la palabra «burócrata» se asoció casi con exclusividad a los funcionarios civiles. Incluso si lo único que hacen durante todo el día es sentarse en su despacho, rellenar formularios y escribir informes, ni a los cargos intermedios de las firmas ni a los funcionarios militares se los considera de verdad burócratas (como tampoco, por la misma regla de tres, a los policías o a los empleados de la NSA).[19]

En los Estados Unidos, las líneas que separan lo privado de lo público hace tiempo que son borrosas. El ejército, por ejemplo, es famoso por su «puerta giratoria»: oficiales de alto rango responsables de adjudicaciones de contratos a menudo acaban en las grandes corporaciones que operan con contratos militares. A una escala más amplia, la necesidad de conservar ciertas industrias nacionales para fines militares, y para desarrollar otras, ha permitido al gobierno de los Estados Unidos lanzarse a una planificación industrial casi soviética sin tener jamás que admitirlo. Al fin y al cabo, casi todo, desde mantener cierto número de plantas metalúrgicas hasta realizar la investigación inicial que dará lugar a Internet, se puede justificar basándose en estar preparados militarmente. Y una vez más, dado que este tipo de planificación opera mediante una alianza entre burócratas militares y corporativos, no suele percibirse nunca como burocracia.

Aun así, con el auge del sector financiero, las cosas han llegado a una escala cualitativamente diferente; en ella se hace virtualmente imposible decir qué es público y qué es privado. No se debe tanto a la muy publicitada subcontratación de funciones antaño gubernamentales concedidas a corporaciones privadas. Por encima de todo, se debe a la manera en que estas corporaciones han comenzado a operar.

Déjenme darles un ejemplo. Hace unas semanas pasé bastantes horas al teléfono con Bank of America, intentando averiguar cómo acceder a mi información bancaria desde el extranjero. Esto implicó enfrentarme a cuatro representantes diferentes, dos desvíos a números inexistentes, tres largas explicaciones acerca de normas complicadas y aparentemente arbitrarias y dos intentos fallidos de actualizar direcciones y números de teléfono antiguos alojados en varios sistemas informáticos. En otras palabras, era la definición misma de los rodeos burocráticos. Y, cuando todo acabó, tampoco fui capaz de acceder a mi cuenta.

No me cabe la menor duda de que, si localizase a un gestor bancario y le preguntase cómo es posible que aún sucedan estas cosas, él insistiría en que el banco no es el culpable, sino que era todo consecuencia de un oscuro laberinto de regulaciones gubernamentales. Sin embargo, estoy igualmente seguro de que si fuese posible investigar de dónde surgieron esas regulaciones, uno hallaría que las habían compuesto conjuntamente los asistentes de ciertos legisladores en algún comité bancario, miembros de algún grupo de presión y abogados de los propios bancos, en un proceso facilitado por generosas contribuciones a las arcas de las campañas electorales de esos mismos legisladores. Y lo mismo sucede con todo: solvencias crediticias, bonos de aseguradoras, solicitudes de hipotecas… o el proceso de compra de un billete de avión, pedir la licencia de buceo o la petición formal de un sillón ergonómico en una universidad completamente privada. La mayor parte del papeleo que rellenamos existe en esta especie de zona indeterminada: eminentemente privada, pero, en realidad, moldeada por completo por un gobierno que proporciona el marco legal y apoya las reglas con su tribunales y los elaborados mecanismos de obligado cumplimiento que vienen con ellos, pero que (y esto es crucial) trabaja codo a codo con intereses privados para asegurarse de que los resultados

garanticen cierto índice de beneficio privado. En casos como éstos, el lenguaje que empleamos (y que deriva directamente de la crítica de la derecha) es del todo inadecuado. No nos dice nada acerca de lo que realmente ocurre.[20]

Veamos, por ejemplo, la palabra «desregulación». Dentro del discurso político actual, «desregulación» es, como «reforma», una palabra tratada casi invariablemente con connotación positiva. Desregulación significa menos papeleo burocrático, y menos reglas y regulaciones son un incentivo a la innovación y el comercio. Este uso de la palabra coloca a quienes se encuentran en el lado izquierdo del espectro político en una situación difícil, puesto que oponerse a la desregulación (incluso señalar que fue una orgía de «desregulación» lo que causó la crisis bancaria de 2008) parece implicar un deseo de más regulaciones y reglas y, por tanto, de más hombres grises interponiéndose en el camino de la libertad y la innovación y diciéndole a la gente en general lo que ha de hacer.

Pero este debate se basa en premisas falsas. No existe nada parecido a un «banco desregulado». Ni podría existir jamás. Los bancos son instituciones a las que el gobierno ha otorgado el poder de crear dinero (o, siendo un poco más precisos y técnicos, el derecho a emitir pagarés que el gobierno reconocerá como de curso legal, y, por tanto, aceptará como pago de impuestos y de otras deudas dentro de su territorio nacional). Obviamente, ningún gobierno otorgará a nadie (y menos aún, a una empresa privada que quiere obtener beneficios) la posibilidad de crear tanto dinero como quiera bajo ninguna circunstancia. Eso sería una locura. El poder de crear dinero es tal que, por definición, los gobiernos sólo pueden otorgarlo bajo condiciones cuidadosamente controladas (es decir, reguladas). Y, en efecto, esto es lo que hallamos siempre: el gobierno lo regula todo, desde los requisitos de reserva de un banco hasta sus horas de trabajo; cuánto puede cobrar de intereses, penalizaciones y tarifas; qué tipo de precauciones de seguridad puede o debe emplear, cómo guardar y llevar sus registros, cómo y cuándo informar a sus clientes de sus derechos y responsabilidades y, en general, casi todo lo demás.

Así pues, ¿a qué se refieren cuando hablan de desregulación? De acuerdo a su uso cotidiano, la palabra parecería significar «cambiar la estructura regulatoria de la manera que a mí me parece bien». En la práctica esto puede significar cualquier cosa. En el caso de las líneas aéreas y las telecomunicaciones, en los años setenta y ochenta, implicó cambiar el sistema de regulaciones, pasando de uno que beneficiaba a las grandes empresas a otro que impulsaba una competencia cuidadosamente vigilada entre empresas de tamaño medio. En el caso de los bancos, «desregulación» ha significado, en general, exactamente lo opuesto: pasar de una situación de competencia supervisada entre empresas de tamaño medio a otra en que se permite a un puñado de grandes conglomerados dominar el mercado. Esto es lo que hace que el término sea tan útil. Sencillamente, si se llama «desregulación» a cualquier nueva medida regulatoria, se consigue enmarcarla, en la percepción general, como una manera de reducir burocracia y dar libertad a la iniciativa personal, incluso si el resultado es multiplicar por cinco la cantidad real de formularios a rellenar, informes que entregar, normas y regulaciones que han de interpretar abogados y gente entrometida en oficinas cuyo trabajo parece consistir únicamente en proporcionar retorcidas explicaciones acerca de por qué no se te permite hacer según qué cosas.[21]

Este proceso (la fusión gradual entre los poderes público y privado en una sola entidad, llena de reglas y regulaciones cuyo propósito último es extraer riqueza en forma de beneficios) aún carece de nombre. Por sí mismo, eso es ya significativo: estas cosas ocurren, en gran medida, porque carecemos de una manera de denominarlas. Pero podemos ver sus consecuencias en cada aspecto de nuestras vidas. Llena nuestra vida de papeleo. Los formularios de solicitud se hacen cada vez más largos y elaborados. Documentos cotidianos como facturas o billetes o carnets de clubes deportivos o de lectura se ven llenos de páginas de texto de tipo legal.

Voy a darle un nombre. Voy a llamarla la era de la «burocratización total». Iba a llamarla era de la «burocratización depredadora», pero lo que quiero enfatizar aquí es la naturaleza omnisciente de la bestia. Se podría decir que tuvo sus primeras apariciones en el preciso instante en que el debate público sobre la burocracia comenzó a apagarse a finales de los años setenta, y comenzó a extenderse peligrosamente en la década de los ochenta.

En un libro anterior sugerí que la ruptura histórica fundamental que se dio en nuestro sistema económico actual se produjo en 1971, el año en que el dólar abandonó el patrón oro. Esto facilitó, en primer lugar, la *financialización* del capitalismo, pero sobre todo cambios mucho más profundos y a largo plazo que, sospecho, supondrán el fin del propio capitalismo. Aún lo creo. Pero aquí estamos hablando de efectos a un plazo mucho más corto. ¿Qué significó la financialización para la sociedad profundamente burocratizada de los Estados Unidos de posguerra?[22]

Creo que lo que ocurrió es mejor considerarlo como un cambio de lealtades de clase por parte del estamento de mandos medios de las grandes corporaciones; de una incómoda alianza de facto con sus propios trabajadores a otra con sus inversores. Como John Kenneth Galbraith apuntó hace ya mucho tiempo, si creas una organización destinada a fabricar perfumes, productos lácteos o fuselajes de avión, los que la componen tenderán, si no se hace nada por evitarlo, a concentrar sus esfuerzos en hacer más y mejores perfumes, productos lácteos y fuselajes de avión, en lugar de pararse a pensar en qué rendirá más beneficios para sus accionistas. Es más, dado que, durante la mayor parte del siglo XX, tener un empleo en una gran empresa burocrática significaba una promesa de trabajo de por vida, todos los que estaban en el proceso (directores y trabajadores por igual) tendían a considerar que compartían un mismo interés al respecto, y eran contrarios a las injerencias de propietarios e inversores. Este tipo de solidaridad que trascendía las líneas de clase incluso tenía un nombre: «corporativismo». No conviene idealizarlo; era, entre otras cosas, una de las bases filosóficas del fascismo. En efecto, podría decirse que el fascismo tomó la idea de que trabajadores y mandos medios tienen los mismos intereses; que organizaciones como las

corporaciones y comunidades son entes orgánicos, y que los financieros eran una fuerza ajena y parasitaria, y la llevó a su extremo definitivo y asesino. Incluso en sus formas socialdemócratas más benignas, en Europa o América, la política al respecto venía a menudo teñida de chauvinismo,[23] pero también se aseguraba de que la clase de los inversores se percibiese, hasta cierto punto, como ajena, una clase contra la que los trabajadores de oficina y fábrica podían considerarse, al menos hasta cierto grado, unidos en un frente común.

Desde la perspectiva de los radicales de los años sesenta, que veían con regularidad cómo organizaciones nacionalistas y trabajadores de la construcción atacaban las protestas contra la guerra, las implicaciones reaccionarias del corporativismo resultaban más que evidentes. Los tipos trajeados de las corporaciones y los bien pagados Archie Bunkers del proletariado industrial estaban del mismo lado. No es sorprendente, pues, que la crítica de la izquierda a la burocracia de la época se centrara en señalar lo que la socialdemocracia tenía en común con el fascismo y que sus partidarios no querían admitir. No es sorprendente tampoco que esta crítica parezca completamente irrelevante hoy.[24]

Lo que comenzó a ocurrir en los setenta, y que allanó el camino a lo que vemos hoy en día, fue una especie de giro estratégico en los escalafones superiores de la burocracia corporativa estadounidense, alejándose de los trabajadores y acercándose a los accionistas y, eventualmente, hacia la estructura financiera como un todo. Las fusiones y adquisiciones, los desmantelamientos de empresas, los bonos basura y las liquidaciones de activos que comenzaron bajo Reagan y Thatcher y que culminaron con el auge de los fondos de capital riesgo no fueron sino algunos de los más llamativos entre los primeros mecanismos a través de los cuales se dio este cambio de lealtades. En realidad, hubo un doble movimiento: la dirección corporativa se volvió más financializada, pero al mismo tiempo el sector financiero viró hacia la corporación, con bancos de inversiones, fondos especulativos y similares, reemplazando en gran medida a los inversores tradicionales. La consecuencia fue que la clase inversora y la clase ejecutiva se volvieron casi indistinguibles. Pensemos, por ejemplo, en el término «dirección financiera», que vino a significar, simultáneamente, cómo los

rangos más altos de la burocracia corporativa dirigían sus empresas y la forma en que los inversores gestionaban sus carteras. En poco tiempo los medios de comunicación jaleaban a los heroicos directores ejecutivos y medían su éxito por el número de empleados que podían despedir. Para la década de los noventa, el empleo para toda la vida, incluso entre las filas de los trabajadores cualificados, era ya una cosa del pasado. Cuando las corporaciones querían lealtad, cada vez más la compraban pagando a sus empleados con participaciones accionarias.[25]

Al mismo tiempo, el nuevo credo era que todo el mundo debería mirar el mundo a través de los ojos de un inversor; ésa fue la razón por la que en los años ochenta, los diarios comenzaron a despedir a los periodistas que informaban sobre sindicatos, y en los telediarios comenzaron a verse, en la parte inferior de la pantalla, las últimas cifras del mercado de valores. La idea común era que, a través de la participación en fondos de jubilación privados e inversiones de uno u otro tipo, todo el mundo acabaría poseyendo su trocito del capitalismo. En realidad, el círculo mágico sólo se abría para incluir a los profesionales muy bien pagados y para propios los burócratas corporativos.

Aun así, esa extensión es extraordinariamente importante. Ninguna revolución política puede tener éxito sin aliados ni atraer a cierta parte de la clase media y, aún más importante, convencer al grueso de las clases medias de que tenían algún interés en el éxito del capitalismo financiero era fundamental. Al final, los miembros más liberales de esta élite profesionalgestora se convirtieron en la base social de los que acabaron haciéndose pasar por partidos políticos «de izquierdas», mientras que a las verdaderas organizaciones de la clase obrera, como los sindicatos, se las hizo casi desaparecer (de ahí que el Partido Demócrata estadounidense o el Nuevo Laborismo británico tengan líderes que efectúan regularmente rituales de abjuración pública de los propios sindicatos que históricamente han conformado su base de apoyo más poderosa). Éstas son, por supuesto, personas que ya tendían a trabajar en entornos altamente burocratizados, como hospitales, escuelas o despachos de abogados. La verdadera clase

trabajadora, que siempre había despreciado a este tipo de personajes, o bien se desentendió completamente de la política, o se vio reducida, cada vez más, a emitir voto de castigo a favor de la ultraderecha.[26]

No se trataba tan sólo de un reajuste político. Fue una transformación cultural. Y dibujó el escenario para el proceso por el cual las técnicas burocráticas (evaluaciones de rendimiento, grupos focales, encuestas de asignación de tiempo…) desarrolladas en los círculos corporativos y burocráticos acabaron invadiendo el resto de la sociedad (educación, ciencia, gobierno) y permeando virtualmente todos los aspectos de nuestra vida cotidiana. Quizás la mejor manera de rastrear este proceso es seguir su lenguaje. Hay una jerga especial que surgió en esos círculos, llena de términos rimbombantes y vacíos, como visión, calidad, actor, liderazgo, excelencia, innovación, objetivos estratégicos o buenas prácticas. Gran parte de él se retrotrae a movimientos de «autoactualización» como Lifespring,[27] Mind Dynamics y EST, que fueron extraordinariamente populares en las salas de reuniones corporativas de los años setenta, pero pronto se convirtieron en un lenguaje por sí mismas. Imaginemos que fuese posible crear un mapa de alguna gran ciudad y poner un pequeño punto azul allí donde haya un documento que contenga al menos tres de estas palabras. Y ahora imaginemos que pudiéramos ver cambiar el mapa conforme pasa el tiempo. Veríamos cómo esta nueva cultura burocrática se extiende como manchas azules en una placa de Petri, comenzando en los barrios financieros, pasando a las salas de juntas, a los despachos gubernamentales y universidades y, finalmente, haciéndose con cualquier lugar en el que un número de personas discutan la asignación de recursos de cualquier tipo.

Pese a toda su celebración de los mercados y de la iniciativa individual, esta alianza entre gobierno y finanzas produce a menudo resultados sorprendentemente similares a los peores excesos de burocratización de la extinta Unión Soviética o los más estancados propios de las colonias del hemisferio sur. Existe, por ejemplo, una rica literatura antropológica acerca del culto a los certificados, licencias y diplomas en las excolonias. A menudo la tesis es que en países como Bangladesh, Trinidad

o Camerún, que oscilan entre el opresivo legado de la dominación colonial y sus propias tradiciones mágicas, las credenciales oficiales se ven como un tipo de fetiche material, objetos mágicos que confieren poder por sí mismos, completamente aparte del conocimiento real, experiencia o formación que se supone que representan. Pero desde los años ochenta, la explosión real del «credencialismo» se ha dado en las que son supuestamente las economías más «avanzadas», como los Estados Unidos, Gran Bretaña o Canadá. En palabras de la antropóloga Sarah Kendzior:

> «Los Estados Unidos se han convertido en la sociedad más rígidamente "credencializada" del mundo», escriben James Engell y Anthony Dangerfield en su libro de 2005 *Saving Higher Education in the Age of Money*. «Se exige un BA[28] para trabajos que, como mucho, requieren dos años de formación a tiempo completo, en ningún caso cuatro.»
>
> La promoción de título universitario como requerimiento para la clase media (…) ha dado como resultado la exclusión de los no formados en facultades de todo tipo de profesiones de influencia pública. En 1971, un 58 por ciento de los periodistas tenía un título universitario. Hoy en día el 92 por ciento lo tiene, y en muchas publicaciones se exige la licenciatura en Periodismo, pese al hecho de que los periodistas más renombrados nunca han estudiado Periodismo.[29]
>
> El periodismo es tan sólo uno de los muchos campos de influencia pública (política incluida) en que las credenciales funcionan como un permiso de facto para hablar, dejando a quienes carecen de ellas con menores posibilidades de obtener empleos o de conseguir mantenerse en su campo. Sin credenciales se ignoran las capacidades, pero la capacidad de comprar credenciales descansa, la mayoría de las veces, en la riqueza familiar.[30]

Se podría repetir esta misma historia en campo laboral tras campo laboral, desde enfermeros hasta profesores de arte, fisioterapeutas o asesores en política exterior. Casi todas las carreras que solían considerarse un oficio (que se aprendía a través de la práctica) requieren ahora formación profesional y un certificado de haberse completado, y esto parece estar ocurriendo por igual tanto en el sector público como en el privado, dado que, como ya hemos señalado, en asuntos burocráticos estas distinciones cada vez significan menos. Aunque se defiende estas medidas (como todas las medidas burocráticas) como una manera de crear mecanismos justos e impersonales en campos antaño dominados por el conocimiento del medio desde dentro y las conexiones sociales, el efecto es muy a menudo el opuesto. Como todo el que haya acudido a una escuela de posgrado sabe, son precisamente los hijos de las clases profesionales-directivas aquellos a

quienes los recursos familiares hacen menos necesitados de apoyo financiero, quienes mejor saben navegar en el mundo de papeleo que les permite obtener dicho apoyo.[31] Para todos los demás, el resultado principal de los años de formación profesional viene con la inevitable carga de tal deuda que una parte sustancial de todo ingreso subsiguiente que uno obtenga realizando esa profesión se verá desviada, mes tras mes, hacia el sector financiero. En algunos casos, estos nuevos requisitos de formación sólo pueden describirse directamente como estafas, como cuando los prestamistas, y quienes están en posición de fijar los programas de formación, presionan conjuntamente al gobierno para insistir en que, por ejemplo, se exija a los farmacéuticos aprobar un examen adicional, forzando así a miles de personas que practican la profesión a tomar clases nocturnas que, estos farmacéuticos ya lo saben, sólo podrán pagar con ayuda de préstamos estudiantiles con altos intereses.[32] Al hacer esto, los prestamistas están de facto legislando para ellos mismos una porción de los ingresos subsiguientes de la mayoría de los farmacéuticos.[33]

Este último puede parecer un caso extremo pero, a su manera, es paradigmático en cuanto a la fusión entre los poderes públicos y privados en este nuevo régimen financiero. Con cada vez mayor frecuencia, los beneficios de las corporaciones estadounidenses no proceden de la industria ni del comercio, sino de las finanzas, lo que significa, en definitiva, de las deudas de otras personas. Estas deudas no ocurren por accidente. En gran medida están diseñadas y, precisamente, por este tipo de fusión entre poderes públicos y privados. La privatización de la enseñanza; el resultante aumento de tasas, del que se espera que financie gigantescos estadios de fútbol y otros proyectos similares de ejecutivos de consejos, o que contribuyan a los cada vez mayores salarios de una creciente nómina de funcionarios universitarios; la demanda cada vez mayor de títulos y grados para obtener cualquier trabajo que prometa la entrada a algo parecido a los estándares de vida de la clase media; las consecuencias: niveles cada vez más altos de endeudamiento… todo ello forma parte de una misma telaraña. Una de las consecuencias de toda esta deuda es que el gobierno se convierte en el mayor mecanismo de extracción de beneficios privados. Pensemos, por ejemplo, qué ocurre si uno intenta declararse en bancarrota con respecto

a los préstamos estudiantiles: el aparato legal al completo entra en acción amenazando con embargar bienes, secuestrar nóminas y aplicar miles de dólares en concepto de penalizaciones adicionales. Otro resultado es que obliga a los deudores a burocratizar cada vez más dimensiones de sus vidas, que deben gestionar como si ellos mismos fueran una minúscula corporación, midiendo ingresos y gastos y luchando continuamente por equilibrar sus cuentas.

Es también importante enfatizar que mientras que este sistema de extracción viene disfrazado por el lenguaje de normas y regulaciones, no tiene casi nada que ver con el imperio de la ley. Más bien el sistema legal se ha convertido en el medio para un sistema de extracciones cada vez más arbitrarias. Conforme los beneficios de bancos y compañías de crédito proceden cada vez más de «tarifas y penalizaciones» impuestas a sus consumidores (tanto que quienes viven de nómina a nómina saben que les pueden imponer regularmente ochenta dólares de penalización por un descubierto de cinco) las empresas financieras han acabado por jugar bajo un conjunto de reglas completamente diferente. Una vez asistí a una conferencia acerca de la crisis del sistema bancario durante la cual tuve ocasión de charlar de modo informal con un economista de una de las instituciones de Bretton Woods (mejor que no diga su nombre). Le pregunté por qué aún estábamos esperando que se llevase a juicio por fraude al menos a un directivo bancario por cualquier acto de fraude de los que llevaron al *crash* de 2008.

FUNCIONARIO: Bueno, tiene usted que comprender que el enfoque de los fiscales estadounidenses hacia el fraude financiero es intentar siempre llegar a un acuerdo. No quieren llegar a juicio. El resultado es que siempre la institución financiera ha de pagar una multa, digamos que de cientos de millones, y a cambio no admiten ninguna responsabilidad criminal. Sus abogados dicen que sencillamente no van a discutir sobre su inocencia o culpabilidad, pero si pagan, técnicamente no se los ha hallado culpables de nada.[34]

YO: Está usted diciendo que si el gobierno descubre que Goldman Sachs, por ejemplo, o Bank of America, han cometido fraude… lo que hace es aplicarles una tarifa de penalización.

FUNCIONARIO: Exacto.

YO: En tal caso… Vale, supongo que la verdadera pregunta es: ¿ha habido algún caso en que la cantidad a pagar por la compañía haya sido mayor que la que obtuvo con el fraude?

FUNCIONARIO: Oh, no, no, que yo sepa. Suele ser mucho menor.

YO: ¿De qué cifras hablamos, de un 50 por ciento?

FUNCIONARIO: Diría más bien que alrededor de un 20, 30 por ciento de media, pero varía en cada caso.

YO: Eso significa… Corríjame si me equivoco, pero ¿no significa eso que el gobierno está diciendo «cometan todos los fraudes que quieran, pero si los atrapamos, van a tener que darnos nuestra parte»?

FUNCIONARIO: Bueno, obviamente no puedo decirlo de esa manera mientras siga teniendo este empleo…

Y, por supuesto, el poder de esos bancos para cobrar a sus clientes ochenta pavos por un descubierto procede del mismo sistema judicial que se contenta con apenas hacer nada si es el propio banco el que comete el fraude.

Por una parte, esto puede parecer un ejemplo más de una historia conocida: a los ricos siempre se les aplica un tipo diferente de reglas. Si los hijos de los banqueros pueden librarse habitualmente de problemas por llevar cantidades de cocaína que les habrían costado décadas en una cárcel federal si fueran pobres o negros, ¿por qué debería ser diferente cuando crecen hasta convertirse en banqueros? Pero me parece que aquí hay algo más profundo, que gira en torno a la naturaleza misma de los sistemas burocráticos. Estas instituciones crean siempre una cultura de la complicidad. No es sólo que alguna gente consiga romper las reglas, es que la lealtad a la organización se mide, hasta cierto punto, por la disposición de uno a pretender que esto no está ocurriendo. Y en tanto la lógica burocrática se extiende a la sociedad como conjunto, todos acabamos haciendo el paripé.

Vale la pena extenderse en este punto. Lo que estoy diciendo es que no nos enfrentamos tan sólo a un doble rasero, sino a un tipo muy particular de doble rasero propio de los sistemas burocráticos. Todas las burocracias son hasta cierto punto utópicas, en el sentido de que proponen un ideal abstracto al que los humanos reales nunca pueden llegar. Veamos, por ejemplo, el punto de inicio del credencialismo. Desde Weber, los sociólogos han señalado que uno de los rasgos característicos de la burocracia es que quienes la forman sean escogidos a través de criterios formales e impersonales, muy a menudo, algún tipo de prueba escrita. Es decir: a los burócratas no se los escoge como, por decir algo, a los políticos, pero tampoco deberían obtener el empleo por ser sobrinos de alguien. En teoría,

las burocracias son meritocracias. En la práctica, todo el mundo sabe que este sistema está comprometido de mil y una maneras. Gran parte de la plantilla está ahí porque son sobrinos de alguien, y todo el mundo lo sabe. El primer criterio de lealtad a la organización es la complicidad. Los avances en la carrera no están basados en los méritos; ni siquiera, necesariamente, en ser el sobrino de alguien: por encima de todo se basan en la disposición a pretender que los ascensos en la carrera *se basan* en los méritos, aunque todo el mundo sepa que no será así.[35] O a creer en la ficción de que normas y regulaciones se aplican por igual a todo el mundo cuando, en realidad, se administran como medio de conseguir un poder personal completamente arbitrario.

Así es como las burocracias han tendido siempre a funcionar. Pero durante la mayor parte de la historia, esto sólo ha resultado importante para quienes en realidad operaban dentro de los sistemas administrativos: digamos, por ejemplo, aspirantes a maestros confucianistas en la China medieval. Casi todos los demás apenas tenían necesidad de pensar en organizaciones; lo habitual era que se las encontraran cada cierto número de años, cuando tocaba registrar sus campos y ganado para las autoridades tributarias locales. Pero, como ya he señalado, en los dos últimos siglos hemos vivido una explosión de la burocracia, y en los últimos treinta o cuarenta años, en especial, hemos visto cómo los principios burocráticos se extendían a todos los aspectos de nuestra existencia. En consecuencia, esta cultura de la complicidad también se ha extendido. Muchos de nosotros actuamos como si creyéramos realmente que los tribunales están tratando al *establishment* financiero como se merece, que incluso lo están haciendo con dureza; y que los ciudadanos de a pie merecen realmente ser castigados cien veces más duramente por un descubierto. Conforme las sociedades han acabado representándose a sí mismas como gigantescas meritocracias credencializadas en lugar de como sistemas de extracción arbitraria, todo el mundo se comporta como es debido, intentando ganarse el favor y simulando que realmente cree que la meritocracia es real.

Así pues: ¿cómo sería una crítica, desde la izquierda, de la burocracia total o depredadora?

Creo que la historia del Movimiento por la Justicia Global nos proporciona alguna pista, porque fue un movimiento que (para su propia sorpresa) descubrió que era de esto de lo que se trataba. Lo recuerdo bastante bien porque, por aquella época, yo estaba bastante implicado en él. En la década de los noventa, la «globalización», como la llamaron periodistas como Thomas Friedman (y, en realidad, todo el *establishment* periodístico de los Estados Unidos y la mayor parte del de otros países desarrollados) se presentaba como casi una fuerza natural. Los avances tecnológicos (especialmente Internet) estaban interconectando el mundo como nunca antes; el aumento de la comunicación traía un incremento del comercio y las fronteras nacionales eran cada vez más irrelevantes conforme tratados de libre comercio unían el mundo en un solo mercado a escala planetaria. En los debates políticos de la época de los medios de comunicación tradicionales se hablaba de todo esto como de una realidad tan evidente que a cualquiera que pusiera objeciones al proceso se lo podía tachar de estar objetando a las leyes de la naturaleza: era un defensor de la tierra plana, un payaso, el equivalente izquierdista a los fundamentalistas bíblicos que creían que la evolución era un bulo.

Por lo tanto, cuando comenzó el Movimiento por la Justicia Global, la cantinela de los medios era que se trataba de una acción de retaguardia de viejos y apestados izquierdistas que querían restaurar el proteccionismo, la soberanía nacional, las barreras al comercio y la comunicación y, en general, interponerse en vano en la Inevitable Marea de la Historia. El problema consistía en que todo ello era evidentemente mentira. Por lo pronto, estaba el hecho de que la media de edad de quienes protestaban, especialmente en los países desarrollados, era de unos diecinueve años. A otro nivel estaba el hecho de que el movimiento mismo parecía ser también una forma de globalización: una heterogénea alianza de gente de todos los rincones del mundo, que incluía organizaciones que abarcaban desde asociaciones de agricultores indios al sindicato postal canadiense, grupos indígenas de Panamá o colectivos anarquistas de Detroit. Es más, sus miembros aseguraban sin cesar que pese a las protestas que insistían en lo

contrario, lo que los medios de comunicación llamaban «globalización» no tenía casi nada que ver con el fin de las fronteras y la libre circulación de personas, productos e ideas. Se trataba, en realidad, de atrapar una parte cada vez mayor de la población mundial tras fronteras altamente militarizadas, dentro de las cuales se podía ir recortando sistemáticamente protecciones sociales para crear una reserva de trabajadores tan desesperados como para trabajar por casi nada. Contra todo ello, proponían un mundo realmente sin fronteras.

Como es evidente, estas ideas no consiguieron ninguna repercusión en televisión ni en ningún gran diario (al menos no en países como los Estados Unidos, cuyos medios de comunicación están estrictamente vigilados por sus propios burócratas corporativos internos). Estos argumentos eran, en la práctica, un tabú. Pero descubrimos que había algo más que podíamos hacer que funcionaba casi igual de bien. Podíamos asediar las cumbres en donde se negociaban los tratados de comercio y los encuentros anuales de las instituciones en que se cocía, codificaba y forzaba la puesta en marcha de los términos de lo que llamaban globalización. Hasta que el movimiento llegó a los Estados Unidos, con motivo del Encuentro Mundial del Comercio en Seattle, en 1999 (y las consiguientes barricadas contra los encuentros del FMI/Banco Mundial en Washington), la mayoría de los estadounidenses sencillamente no tenía ni idea de que estas organizaciones ni siquiera existiesen. Las acciones funcionaron como una especie de conjuro mágico que sacó a la luz todo aquello que se suponía que debía quedar oculto: lo único que debíamos hacer era estar presentes e intentar bloquear el acceso a la reunión e instantáneamente revelábamos la existencia de una vasta burocracia global de organizaciones interconectadas en las que se suponía que nadie debía pensar. Y, por supuesto, al mismo tiempo mostrábamos a miles de policías antidisturbios con armamento pesado para revelar lo que esos burócratas estaban dispuestos a desatar contra cualquiera (no importa lo pacífico que fuese) que intentase interponerse en su camino.

Fue una estrategia sorprendentemente eficaz. En el plazo de dos o tres años, habíamos hecho fracasar casi todos los nuevos pactos comerciales globales propuestos, e instituciones como el FMI habían sido de facto

expulsadas de Asia, Latinoamérica y, en realidad, de la mayor parte de la superficie del planeta.[36]

La imagen simbólica funcionó porque demostró que todo lo que se había dicho a la gente acerca de la globalización era mentira. No se trataba de un pacífico proceso natural de comercio, facilitado por las nuevas tecnologías. Aquello de lo que se hablaba en términos de «libre mercado» y «libre comercio» implicaba en realidad la finalización autoconsciente del primer sistema burocrático-administrativo eficaz[37] a escala planetaria. Sus cimientos se habían puesto en la década de los cuarenta pero sólo con el final de la guerra fría se había hecho realmente efectivo. En el proceso, había acabado por estar compuesto (como la mayoría de los sistemas burocráticos de la época a escala menor) por un entramado tan denso de elementos públicos y privados que a menudo resultaba imposible distinguirlos, siquiera conceptualmente. Pensemos en ello de esta manera: en la cima estaban las burocracias de comercio como el FMI, el Banco Mundial, la OMC y el G-8, junto a organizaciones-tratado como NAFTA o la UE. Éstas, en realidad, desarrollaban las políticas económicas (e incluso sociales) que seguían gobiernos supuestamente democráticos en el hemisferio sur. Justo debajo estaban las grandes compañías financieras como Goldman Sachs, Lehman Brothers, American Insurance Group o, tanto monta, instituciones como Standard & Poors. Debajo de ellas quedaban las megacorporaciones multinacionales (gran parte de lo que se daba en llamar «comercio internacional» consistía meramente en el intercambio de materiales de un lado a otro entre ramas diferentes de la misma organización). Finalmente había que incluir a las ONG, que en muchas partes del mundo venían a proporcionar muchos de los servicios sociales anteriormente proporcionados por el gobierno, con lo que muchas veces la planificación urbana de una ciudad en Nepal o la política sanitaria de una ciudad en Nigeria se desarrollaban en despachos de Zúrich o Chicago.

Por aquella época no hablábamos de las cosas en estos términos: no decíamos que «libre comercio» y «libre mercado» significaban en realidad la creación de estructuras administrativas a escala global diseñadas

explícitamente para extraer beneficios para los inversores; que «globalización» significaba, en realidad, burocratización. A menudo nos acercábamos. Pero muy rara vez lo decíamos alto y claro.

Mirando hacia atrás, creo que eso es exactamente lo que deberíamos haber subrayado. Incluso el énfasis en inventar nuevas formas de procesos democráticos que había en el núcleo del movimiento (las asambleas, los consejos de portavoces, etcétera) era, más que nada, una manera de demostrar que la gente podía entenderse entre sí, e incluso tomar decisiones importantes y llevar a cabo complejos proyectos colectivos, sin que nadie tuviese que rellenar un formulario, recurrir a un dictamen o amenazar con telefonear a la policía o a Seguridad.

El Movimiento por la Justicia Global fue, a su manera, el primer movimiento izquierdista antiburocrático de la era de la burocratización total. Como tal, creo que ofrece importantes lecciones a cualquiera que intente desarrollar una crítica similar. Déjeme acabar delineándolas:

1. **No subestime la importancia de la violencia física**

Los ejércitos de policías altamente militarizados que aparecían para atacar a quienes protestaban contra las cumbres no eran ningún tipo de extraño efecto colateral de la «globalización». Siempre que alguien comienza a hablar del «libre mercado» es buena idea buscar alrededor al tipo con la pistola. Nunca está lejos. El liberalismo de libre mercado del siglo XIX se correspondió con la invención de las modernas policías y agencias de detectives privadas,[38] y gradualmente, con la noción de que esa policía tenía al menos la jurisdicción definitiva sobre todos los aspectos de la vida urbana, desde la regulación de la venta ambulante a los niveles de ruido de las fiestas privadas, o incluso la resolución de amargas peleas con cuñados violentos o compañeros de habitación en la Universidad. Hoy en día estamos tan habituados a la idea de que al menos *podríamos* llamar a la Policía para resolver virtualmente cualquier circunstancia difícil, que a muchos de nosotros nos cuesta imaginar qué habría hecho la gente antes de que esto fuera posible.[39] Porque, en realidad, para la vasta mayoría de la gente a lo largo de la historia (incluso quienes vivían en grandes ciudades)

no había a quién llamar en tales circunstancias. O, al menos, nadie tan impersonal y burocrático que, como la policía moderna, tuvieran el poder de imponer resoluciones arbitrarias respaldados por el uso de la fuerza.

Creo que es aquí posible añadir una especie de corolario a la ley de hierro del liberalismo. La historia revela que las políticas que favorecen al «mercado» han implicado siempre más gente en despachos para administrar cosas, pero también que hay un incremento en la amplitud e intensidad de las relaciones sociales, que acaban siendo reguladas, en última instancia, por la amenaza de la violencia. Esto, obviamente, contradice flagrantemente todo lo que nos han enseñado acerca del mercado, pero si uno observa lo que realmente ocurre, se hace evidente. En cierto sentido, llamar a esto «corolario» es engañoso, puesto que en realidad estamos hablando de dos maneras diferentes de denominar lo mismo. La burocratización de la vida cotidiana implica la imposición de normas y regulaciones impersonales; normas y regulaciones impersonales que, a su vez, sólo pueden funcionar si están respaldadas por la amenaza de la fuerza.[40] Y, en efecto, en esta fase reciente de la burocratización total hemos visto aparecer por todas partes (incluso en lugares como parques infantiles, escuelas de primaria, campus universitarios, hospitales, bibliotecas, parques o playas, lugares en que cincuenta años atrás su presencia hubiese resultado escandalosa, o sencillamente inconcebible), cámaras de seguridad, policías en escúter, emisores de documentos de identificación temporales y hombres y mujeres en distintos uniformes actuando a título público o privado, entrenados en tácticas para amenazar, intimidar, y, en definitiva, emplear violencia física.

Todo esto se da mientras los teóricos sociales siguen insistiendo en que el recurso directo a la fuerza bruta desempeña un papel cada vez menor en el mantenimiento de las estructuras de control social.[41] En realidad, cuantos más informes lee uno de estudiantes universitarios reducidos con tásers por uso no autorizado de la biblioteca, o profesores de inglés encarcelados y acusados de delitos por cruzar imprudentemente una calle en el campus, más fuerte es la insistencia en que lo que realmente importa son los tipos de poder simbólico sutil que analizan esos mismos profesores. Cada vez más

está empezando a sonar como el desesperado intento de negar que los mecanismos del poder puedan ser tan crudos y simples como lo demuestra la experiencia cotidiana.

En mi Nueva York natal, he observado la multiplicación infinita de sucursales bancarias. Cuando era niño, las oficinas bancarias eran grandes edificios enteros, habitualmente diseñados para parecer templos griegos o romanos. A lo largo de los últimos treinta años, se han abierto sucursales de los mismos tres o cuatro grandes bancos cada tres manzanas, por así decir, en las partes más prósperas de Manhattan. En la Gran Nueva York hay hoy en día miles de ellas, todas reemplazan una tienda que antaño ofrecía productos y servicios de algún tipo. En cierto modo son perfectos símbolos de nuestra era: tiendas que venden la abstracción pura, cajas inmaculadas que contienen poco más que tabiques de vidrio y acero, pantallas de ordenador y seguridad armada. Definen a la perfección la unión entre armas e información, puesto que eso es, en realidad, lo único que hay en ellas. Y esa unión ha proporcionado el marco para casi todos los demás aspectos de nuestras vidas.

Cuando pensamos en estos asuntos, solemos actuar como si todo esto fuera sencillamente un efecto de la tecnología. Éste es un mundo movido por los ordenadores. Incluso parece un ordenador. Y, en efecto, todos estos nuevos vestíbulos de bancos guardan un sorprendente parecido a la realidad virtual minimalista que abundaba en los videojuegos de la década de los noventa. Es como si finalmente hubiésemos alcanzado la capacidad para hacer que ese tipo de virtualidades se materializase y, al hacerlo, redujéramos nuestras vidas, también, a una especie de videojuego, conforme vamos negociando los diferentes laberintos de las nuevas burocracias. Como en esos videojuegos, no se produce nada, sencillamente es algo que surge de la nada, y nos pasamos nuestras vidas ganando puntos y evitando a la gente que lleva armas.

Pero esta sensación de que vivimos en un mundo creado por ordenadores es, en sí misma, una ilusión. Creer que todo esto es el resultado inevitable del desarrollo tecnológico, más que de fuerzas sociales y

políticas, es un error. También en este caso, las lecciones de la «globalización», que se suponía de algún modo creada por Internet, son de una importancia crucial:

2. **No sobreestime la importancia de la tecnología como factor causal**

Del mismo modo en que lo que se dio en llamar «globalización» fue en realidad la creación de nuevos alineamientos políticos, decisiones en cuanto a políticas y nuevas burocracias (a la que tan sólo después le siguieron tecnologías físicas como el transporte marítimo dentro de contenedores o Internet), de igual manera la cada vez más invasiva burocratización de la vida cotidiana posibilitada por los ordenadores no es, en sí, consecuencia del desarrollo tecnológico. Es más bien al revés. Sencillamente, el cambio tecnológico no es una variable independiente. La tecnología avanzará, y a menudo de maneras sorprendentes e inesperadas. Pero la dirección general que tome dependerá de factores sociales.

Es fácil olvidar esto porque nuestra experiencia inmediata de la burocratización cotidiana está completamente atrapada por las nuevas tecnologías (Facebook, operaciones bancarias desde el smartphone, Amazon, PayPal, incontables dispositivos de mano que reducen el mundo que nos rodea a mapas, formas, códigos y gráficos). Aun así, los alineamientos clave que hicieron que todo esto fuera posible son precisamente los que he venido describiendo en este ensayo, y que tuvieron lugar primero en las décadas de los setenta y los ochenta, con la alianza entre finanzas y burócratas corporativos, la nueva cultura corporativa que surgió de ella y su habilidad para invadir los círculos educativo, científico y gubernamental de tal manera que las burocracias privada y pública se fundieron finalmente en una masa de papeleo diseñada para facilitar la extracción de riqueza. Esto no fue producto de nuevas tecnologías. Al contrario, a esas tecnologías les costó décadas surgir. En los años setenta, los ordenadores eran algo similar a un chiste. Bancos y gobiernos estaban dispuestos a ponerlos en funcionamiento, pero para la mayoría de los afectados, eran la definición misma de la estupidez burocrática; cada vez que algo salía terriblemente mal, la reacción era poner los ojos en blanco y

culpar a «algún ordenador». Cuarenta años después y tras una interminable inversión en tecnologías de la información, hemos llegado al punto de que los tipos de ordenadores que emplean (y proporcionan) los banqueros son nuestra definición misma de eficacia mágica e infalible.

Veamos, por ejemplo, el cajero automático. En los últimos treinta años no recuerdo una sola vez que le haya solicitado dinero y obtenido una cantidad incorrecta. Ni he sido capaz de hallar a nadie a quien le haya pasado. Esto es tan cierto que, como consecuencia de las elecciones presidenciales de 2000, cuando se presentaban estadísticas al público acerca del grado de error del 2,8 por ciento que se esperaba de tal tipo de máquina, o del 1,5 por ciento previsible de tal otro tipo, alguien tuvo la temeridad de señalar que en un país que se define a sí mismo como la democracia más grande del mundo, en que las elecciones son su sacramento absoluto, parecemos dispuestos a aceptar que las máquinas de voto automáticas contarán mal los votos, mientras que a diario se realizan cientos de millones de transacciones por cajero automático con un porcentaje de error cercano a cero. ¿Qué dice esto acerca de lo que realmente importa a los estadounidenses como nación?

La tecnología financiera ha pasado de chiste común a algo tan fiable que puede formar la columna vertebral de nuestra realidad social. Uno no tiene siquiera que pensar en si el cajero le entregará la cantidad correcta de dinero. Si funciona, no cometerá un error. Esto proporciona a las abstracciones financieras un aire de total certeza (una cualidad de «estar disponibles», en palabras de Martin Heidegger),[42] de parte tan esencial de la infraestructura práctica de nuestros proyectos y asuntos cotidianos que nunca tenemos la necesidad de pensar en ello como algo en sí mismo. Entre tanto, infraestructuras físicas como carreteras, escaleras mecánicas, puentes y túneles del metro se caen en pedazos, y el paisaje que rodea a las grandes ciudades está salpicado de visiones futuristas de generaciones pasadas, ahora malolientes, sucias o abandonadas. Nada de esto ha ocurrido porque sí. Se trata, precisamente, de un asunto de prioridades nacionales: el resultado de una política de decisiones que asignan financiación a todo, desde la conservación del paisaje a ciertos tipos de investigación científica. Éste es el mundo que esos infinitos documentos que tratan de «visión»,

«calidad», «liderazgo» e «innovación» han creado en realidad. Más que causa de nuestra situación actual, la dirección que ha tomado el cambio tecnológico existe en función del poder de las finanzas.

3. **Recuerde siempre que todo gira, en definitiva, alrededor del valor (o: siempre que oiga a alguien decir que su valor más importante es la racionalidad, es que no quiere admitir cuál es su verdadero valor)**

La filosofía de la «auto-actualización» de la que surgió la mayor parte de este nuevo lenguaje insiste en que vivamos un presente atemporal, en el que la historia no significa nada, que sencillamente creamos el mundo que nos rodea con el poder de nuestra voluntad. Es una especie de fascismo individualista. Para cuando esta filosofía se hizo popular, en los años setenta, ciertos teólogos cristianos conservadores pensaban en una línea muy similar: veían el dinero electrónico como algún tipo de extensión del poder creativo de Dios, que se transformaba luego en realidad material mediante las mentes de emprendedores inspirados. Es fácil ver cómo esto podía llevar a la creación de un mundo en el que las abstracciones financieras pudieran parecer la base misma de la realidad, y en la que tantos de nuestros entornos parecieran impresiones en 3D surgidas de la pantalla del ordenador de alguien. El sentido de un mundo generado digitalmente podría tomarse para ilustrar perfectamente otra ley social (al menos, me parece que debería reconocerse como ley social): que si uno da suficiente poder a una clase social que posea incluso las ideas más estrafalarias, esta clase, conscientemente o no, planeará cómo crear un mundo organizado de tal manera que vivir en él reforzará de mil maneras sutiles la impresión de que esas ideas son verdades evidentes.

En los países del Atlántico Norte, todo esto es la culminación de un larguísimo esfuerzo por transformar las ideas populares acerca de los orígenes del valor. La mayoría de los estadounidenses, por ejemplo, solían defender una versión bastante elemental de la teoría del valor-trabajo. Tenía sentido de manera intuitiva en un mundo en que la mayoría de la población estaba formada por agricultores, mecánicos o tenderos: se asumía que las cosas buenas de la vida existían porque la gente se tomaba la molestia de producirlas; hacer eso, se percibía, era cuestión de músculos y de cerebro,

habitualmente en proporciones más o menos equivalentes. A mediados del siglo XIX incluso los políticos más tradicionales empleaban a menudo un lenguaje que parecía sacado directamente de Karl Marx. Uno de ellos era Abraham Lincoln:

> El trabajo es previo a, e independiente de, el capital. El capital es tan sólo el fruto del trabajo, y nunca podría haber existido si no hubiera existido antes el trabajo. El trabajo es superior al capital, y merece un reconocimiento mucho mayor.[43]

Al auge del capitalismo burocrático durante la «edad chapada en oro»[44] le acompañó un esfuerzo consciente, por parte de los nuevos industriales del momento, por dejar de lado ese lenguaje y promulgar la que consideraban su atrevida nueva filosofía (el magnate del acero Andrew Carnegie la llegó a calificar de «evangelio de la riqueza»), según la cual es el trabajo el que deriva del capital. Carnegie y sus aliados se embarcaron en una campaña bien dotada económicamente para promover el nuevo evangelio, no sólo en clubes rotarios y cámaras de comercio de toda la nación, sino también en escuelas, iglesias y asociaciones cívicas.[45] La argumentación básica era que la propia eficacia de las gigantescas nuevas empresas que esos hombres dirigían era capaz de producir tal cantidad de riqueza material que permitiría a los estadounidenses realizarse a través de lo que consumían, y no de lo que producían. En esta nueva visión, el valor era, en definitiva, un producto de la propia organización burocrática de los nuevos conglomerados.

Una cosa que nos enseñó el movimiento por la justicia global es que la política trata, en definitiva, del valor; pero también que quienes crean vastos sistemas burocráticos jamás admitirán cuáles son sus valores en realidad. Esto era tan válido para los Carnegie de la época como lo es hoy. Por regla general, insistirán (como aquellos industriales explotadores[46] de principios del siglo XX) en que actúan en nombre de la eficacia o de la «racionalidad». Pero en realidad este lenguaje resulta siempre intencionadamente vago, incluso sin sentido. La palabra «racionalidad» es un ejemplo excelente al respecto. Una persona «racional» es alguien capaz de efectuar conexiones lógicas básicas y evaluar la realidad de un modo realista. En otras palabras, es alguien que no está loco. Todo aquel que asegure basar sus políticas en la

racionalidad (y esto vale tanto para la izquierda como para la derecha) está asegurando que alguien que no coincida con él puede estar loco, lo que constituye la postura más arrogante que se puede adoptar. O bien están empleando «racionalidad» como sinónimo de «eficacia técnica», y, así, centrándose en *cómo* piensan acerca de algo porque no quieren hablar de *qué* es lo que, en realidad, quieren. La economía neoclásica se distingue por efectuar este tipo de maniobra. Cuando un economista intenta demostrar que es «irracional» votar en elecciones nacionales (porque el esfuerzo realizado por cada individuo votante es mayor que el eventual beneficio que se obtiene) emplean el término porque no quieren decir «irracional para actores para quienes la participación cívica, los ideales políticos o el bien común no constituyen valores por sí mismos, sino que ven el bien común en términos de beneficio personal». No hay absolutamente ninguna razón por la que uno no pueda calcular racionalmente la mejor idea de impulsar sus ideales políticos a través del voto. Pero según las aseveraciones de los economistas, cualquiera que lo haga está mal de la cabeza.

En otras palabras, hablar de eficacia racional se convierte en una manera de evitar hablar de para qué sirve realmente la eficacia, es decir los, en definitiva, irracionales objetivos que asumimos como fines últimos de la conducta humana. He aquí otro lugar en el que mercados y burocracias hablan el mismo lenguaje. Ambos aseguran estar actuando, en gran medida, en nombre de la libertad individual y de la autorrealización a través del consumo. Incluso los partidarios del viejo Estado burocrático prusiano del siglo XIX, como Hegel o Goethe, insistían en que sus medidas autoritarias se justificaban porque permitían a los ciudadanos estar del todo seguros en sus propiedades, y, por tanto, ser del todo libres de hacer lo que quisieran en sus casas (ya fuese dedicarse al arte, la religión, el romance, la especulación filosófica o sencillamente decidir qué tipo de cerveza beber, qué tipo de música escuchar o qué ropas vestir). El capitalismo burocrático, cuando surgió en los Estados Unidos, se justificaba a sí mismo con similares criterios consumistas: uno podía justificar exigir que los trabajadores abandonasen todo tipo de control sobre sus condiciones laborales si podía garantizarles una gama de productos más amplia y barata para usar en casa.[47] Se dio siempre por sentado que había una sinergia entre la

organización impersonal y tendente a las normas (ya en la esfera pública, ya en la de producción) y la absoluta libertad de expresión en el club, el café, la cocina o el paseo familiar (al principio, claro, esta libertad sólo se dio para los padres de familia; con el tiempo, se acabó otorgándosela a todo el mundo).

La herencia más profunda del dominio de las formas de organización burocráticas a lo largo de los últimos doscientos años es que ha conseguido que esta división intuitiva entre los medios técnicos y racionales y los fines básicamente irracionales para los que se emplean parezca algo de sentido común. Esto es así a escala nacional, en que los funcionarios se congratulan de saber hallar los medios más eficaces de conseguir el destino nacional con el que los gobernantes del país sueñen, ya se base en la búsqueda de la excelencia cultural, la conquista imperial, el establecimiento de un orden social realmente igualitario o en la aplicación literal de la ley bíblica. Y es igualmente cierto en el plano individual, en el que todos damos por sentado que los seres humanos salen al mercado tan sólo para calcular el modo más eficaz de enriquecerse, pero una vez tienen el dinero, no hay manera de saber qué pueden querer hacer con él: comprarse una mansión, un coche de carreras, dedicarse personalmente a la investigación de abducciones por ovnis o sencillamente dar el dinero a los propios hijos. Parece todo tan obvio que nos resulta difícil recordar que, en la mayoría de las sociedades humanas que han existido, históricamente, una división así no tendría ningún sentido. En casi todas las épocas y lugares, se asumía que la manera en que alguien se desempeñaba en algo era la expresión definitiva de quién era.[48] Pero también parece que en el momento en que uno divide el mundo en dos esferas (la de la mera competencia técnica y un mundo aparte de valores definitivos) cada esfera acabará, inevitablemente, por invadir la otra. Hay quien dirá que la racionalidad, o incluso la eficacia, son en sí mismas valores, y que deberíamos crear de algún modo una «sociedad racional» (sea lo que sea que eso signifique). Otros insistirán en que la vida debe convertirse en arte, o incluso más: en religión. Pero todos estos movimientos se basan en la premisa de la misma división que aseguran superar.

A grandes rasgos poco importa, pues, que uno busque reorganizar el mundo en función de la eficiencia burocrática o de la racionalidad del mercado, las asunciones fundamentales son las mismas. Esto contribuye a explicar por qué resulta tan fácil saltar de la una a la otra, como aquellos funcionarios exsoviéticos que pasaron tan alegremente de apoyar el control total de la economía por parte del Estado a la mercantilización absoluta (y en el proceso, fieles a la ley del hierro, se las ingeniaron para aumentar drásticamente el número total de burócratas en su país).[49] O cómo ambas pueden fundirse en un solo e indistinguible todo, como en la actual era de la burocratización total.

Para cualquiera que haya sido alguna vez refugiado, o que, por cualquier otra razón, haya tenido que rellenar la solicitud de cuarenta páginas exigida para que la hija de uno pueda ser admitida en una academia musical de Londres, la idea de que la burocracia pueda tener algo que ver con la racionalidad (menos aún con la eficacia) puede parecer extraña. Pero es lo que parece desde arriba. En realidad, desde dentro del sistema, los algoritmos y fórmulas matemáticas desde los que se evalúa el mundo se convierten, en definitiva, no en medidas de valor, sino en la fuente misma de este valor.[50] Gran parte de lo que hacen los burócratas, al fin y al cabo, es evaluar cosas. Están continuamente valorando, auditando, midiendo, sopesando los méritos relativos de diferentes planes, propuestas, solicitudes, rutas de acción o candidatos a promoción. Las reformas de mercado no hacen sino reforzar esta tendencia. Esto ocurre en todos los ámbitos. Los pobres son quienes lo sienten en toda su crueldad, constantemente vigilados por un ejército de chupatintas moralistas que vigilan sus capacidades para criar hijos, inspeccionan sus alacenas para ver si realmente conviven con sus parejas, determinan si se han esforzado lo suficiente por encontrar un empleo o si sus enfermedades son lo suficientemente graves para impedirles realizar un trabajo físico. Hoy en día todos los países ricos emplean legiones de funcionarios cuya función primordial es hacer que la gente pobre se sienta mal por serlo. Pero la cultura de la evaluación es incluso más invasora en el mundo hipercredencializado de las clases profesionales, en las que reina la cultura de la auditoría y nada es real si no puede ser cuantificado, tabulado o introducido en alguna interfaz o informe quincenal.

No sólo este mundo es un producto final de la financialización, es que en realidad es una continuación de ella. ¿Qué es el mundo de la titulización de derivados, obligaciones de deuda garantizadas y otros exóticos instrumentos financieros por el estilo sino la apoteosis del principio de que el valor es, al fin y al cabo, un producto del papeleo; la cima misma de una montaña de formularios de evaluación que comienza con el irritante asistente social determinando si eres realmente lo suficientemente pobre para merecer un cheque para las medicinas de tu hijo y acaba en hombres trajeados apostando a toda velocidad acerca de cuánto tardarás en no poder pagar tu hipoteca?

Una crítica de la burocracia adaptada a los tiempos que corren debería mostrar todos estos hilos (financialización, violencia, tecnología, la fusión de lo público con lo privado) unidos en una sola telaraña autosostenible. El proceso de financialización ha implicado que una proporción cada vez mayor de los beneficios privados procedan de algún tipo de extracción de rentas. Dado que, al final, esto es apenas poco más que extorsión legalizada, se acompaña de una acumulación cada vez mayor de normas y regulaciones, y cada vez más sofisticadas y omnipresentes amenazas del uso de la fuerza física para que se cumplan. En efecto, son tan omnipresentes que ya no nos damos cuenta de que nos están amenazando, dado que no podemos imaginar cómo sería de no ser así. Al mismo tiempo, una parte de los beneficios de la extracción se reciclan para seleccionar parte de las clases profesionales, o para crear nuevos cuadros de chupatintas burócratas corporativos. Esto contribuye a un fenómeno que ya he descrito con anterioridad: el continuo crecimiento, en las últimas décadas, de trabajos «falsos», aparentemente sin sentido, de calentar la silla (coordinadores de visión estratégica, asesores de recursos humanos, analistas legales, etcétera), pese a que incluso quienes ocupan esos puestos están convencidos en secreto, la mitad de las veces, de que no contribuyen en nada a la empresa. Al final, es tan sólo una extensión de la lógica básica

de realineamiento de clase que empezó en los años setenta y ochenta conforme las burocracias corporativas se convertían en extensiones del sistema financiero.

Cada cierto tiempo aparece una oportunidad de ver un ejemplo que lo liga todo. En septiembre de 2013 visité una fábrica de té en las afueras de Marsella que se encontraba, en aquel momento, ocupada por sus trabajadores. Se había llegado a un punto muerto con la policía local desde hacía un año. ¿Qué había ocurrido para llegar a ese extremo? Un trabajador de la fábrica de mediana edad, que me guió por la planta, me explicó que aunque evidentemente el problema era la decisión de trasladar la fábrica a Polonia, para beneficiarse de la mano de obra más barata, el problema crucial tenía que ver con la reinversión de los beneficios. El más antiguo y experimentado del centenar aproximado de trabajadores de allí había pasado años trasteando y mejorando la eficacia de las gigantescas máquinas empleadas para embalar bolsitas de té. La producción había aumentado y con ella los beneficios. Y sin embargo, ¿qué hicieron los dueños con el dinero extra? ¿Otorgaron a los trabajadores un aumento para recompensar la mayor productividad? En las keynesianas décadas de los cincuenta y los sesenta casi seguro que lo hubieran hecho. Ya no. ¿Contrataron más trabajadores y expandieron la producción? Tampoco. Lo que hicieron fue contratar cuadros intermedios.

Durante años, explicó, sólo había habido dos ejecutivos en la fábrica: el jefe y un encargado de recursos humanos. Conforme los beneficios aumentaban, cada vez aparecieron más hombres en traje, hasta que hubo casi una docena. Todos ellos tenían elaborados cargos pero casi nada que hacer, así que se pasaban una gran parte del tiempo paseándose por las pasarelas mirando a los trabajadores, ideando métricas con las que medirlos y evaluarlos, escribiendo planes e informes. Finalmente, dieron con la idea de trasladar todo al extranjero (en parte, especulaba él, porque diseñar el plan creaba una excusa en retrospectiva para su existencia, aunque, añadió, probablemente algo influyó el que, aunque los obreros perderían sus puestos de trabajo, a los ejecutivos que diseñaron el plan los recolocarían en una empresa más atractiva). Los trabajadores no tardaron mucho en ocupar el edificio y el perímetro pronto estuvo infestado de agentes de policía.

Por lo tanto, una crítica de la burocracia desde la izquierda es dolorosamente necesaria. Este libro no es, precisamente, una hoja de ruta para esa crítica. Tampoco intenta, en modo alguno, desarrollar una teoría general de la burocracia, una historia de la burocracia o siquiera explicar la edad contemporánea de la burocracia total. Es una colección de ensayos, cada uno de los cuales apunta a diferentes direcciones que una crítica desde la izquierda podría tomar. El primero se centra en la violencia; el segundo, en la tecnología, y el tercero, en la racionalidad y el valor.

Los capítulos no conforman una sola argumentación. Se podría decir, quizás, que giran en torno a una, pero, sobre todo, son un intento de generar un debate que está pendiente desde hace tiempo.

Todos nos enfrentamos a un problema. Las prácticas, hábitos y sensibilidades burocráticas nos ahogan. Nuestras vidas han acabado organizándose en torno a rellenar formularios. Sin embargo, el lenguaje que tenemos para hablar de estas cosas es no sólo deplorablemente inadecuado, sino que puede que lo hayan diseñado para empeorar el problema. Tenemos que hallar una manera de hablar de esto que, de hecho, objetamos en este proceso, de hablar sinceramente acerca de la violencia que conlleva, pero al mismo tiempo comprender qué es lo que lo hace atractivo, qué lo mantiene, qué elementos llevan dentro de sí cierto potencial de redención en una sociedad realmente libre, cuáles se pueden considerar el inevitable precio que hay que pagar por vivir en una sociedad compleja, y cuáles pueden y deberían ser eliminados completamente. Si este libro desempeña siquiera un papel modesto a la hora de iniciar ese debate, habrá hecho una contribución genuina a la vida política contemporánea.

1

Zonas muertas de la imaginación: un ensayo sobre la estupidez estructural

Déjenme comenzar con una historia acerca de la burocracia.

En 2006 mi madre sufrió una serie de infartos. Pronto se hizo evidente que sería incapaz de vivir sola en casa sin ayuda. Dado que su seguro no cubría cuidados en casa, una serie de trabajadores sociales nos aconsejaron que la inscribiéramos en Medicaid. Sin embargo, para poder recibir ayuda de Medicaid, la fortuna total de uno sólo puede llegar a los seis mil dólares. Decidimos transferir sus ahorros (esto era, supongo, técnicamente, un tipo de estafa, aunque un tipo peculiar de estafa, dado que el gobierno emplea miles de trabajadores sociales cuyo trabajo principal parece ser explicar a los ciudadanos exactamente cómo perpetuar dicha estafa), pero poco después sufrió un infarto muy serio y se encontró en una residencia, bajo un largo proceso de rehabilitación. Cuando salió de aquello, quedaba claro que necesitaría atención en casa, pero había un problema: le depositaban el cheque de la Seguridad Social directamente, y ella apenas era capaz de firmar con su nombre, por lo que a menos que yo obtuviera poderes sobre su cuenta corriente, y de este modo pudiera pagar su alquiler mensual por ella, el dinero se iría acumulando y quedaría descalificada para Medicaid, pese al enorme fajo de documentos que tuve que rellenar para su solicitud.

Fui a su banco, rellené los formularios necesarios y los llevé a la residencia. Había que validarlos. La enfermera de planta me informó de que la residencia tenía una notaria, pero que debía pedir cita; cogió el teléfono y me hizo hablar con una voz incorpórea que, a su vez, me pasó con la notaria. Ésta procedió a informarme de que primero necesitaba tener autorización del jefe de trabajadores sociales y me colgó. De modo que busqué su nombre y número de despacho, bajé en el ascensor y aparecí en

su oficina… sólo para descubrir que el jefe de trabajadores sociales era, en realidad, la voz incorpórea que me había remitido a la notaria. El jefe de servicios sociales cogió el teléfono, dijo «Marjorie, era yo, estás volviendo loco a este hombre con tanta tontería, y me estás volviendo loco a mí también» y, tras un pequeño gesto de disculpa, procedió a darme cita para principios de la semana siguiente.

A la semana siguiente la notaria apareció, me acompañó escaleras arriba, se aseguró de que había rellenado mi parte del formulario (como me había subrayado repetidas veces) y luego, en presencia de mi madre, procedió a rellenar la suya. Yo estaba un poco extrañado de que no pidiera a mi madre que firmara nada, sino sólo a mí, pero imaginé que sabría lo que estaba haciendo. Al día siguiente llevé el documento al banco, donde la mujer de la ventanilla le echó un vistazo, preguntó por qué mi madre no lo había firmado y se lo enseñó al director del banco, quien me dijo que me lo llevara y lo hiciera bien. Parecía que, en efecto, la notaria no tenía ni idea de lo que estaba haciendo. Así que conseguí un nuevo juego de formularios, rellené mi parte correspondiente de cada uno y pedí una nueva cita. El día de la cita la notaria apareció y, tras algunos embarazosos comentarios acerca de lo difíciles que son estos bancos (¿por qué cada banco insiste en tener su propio modelo de poder legal, todos completamente diferentes?) me llevó arriba. Firmé, mi madre firmó (con cierta dificultad: a estas alturas ya le costaba incluso incorporarse) y al día siguiente acudí al banco. Otra mujer, en otra ventanilla, examinó los formularios y preguntó por qué había firmado en la línea en que se me pedía escribir mi nombre y puesto mi nombre en la que se me pedía firmar.

—¿Lo he hecho? Bueno, he hecho exactamente lo que la notaria me dijo que hiciera.

—Pero aquí dice claramente «firma».

—Oh, sí, lo dice, ¿verdad? Me imagino que se equivocó al decírmelo. Otra vez. Bueno… toda la información está ahí, ¿verdad? Lo único son esas dos líneas, que están invertidas. ¿Es realmente un problema? La situación es bastante urgente, y me gustaría no tener que esperar para pedir otra cita.

—Bueno, por lo general ni siquiera aceptamos estos formularios si no están aquí en persona todos los firmantes.

—Mi madre tuvo un infarto. Está en un hospital. Ésa es la razón por la que necesito un poder.

Dijo que lo consultaría con el director y tras diez minutos regresó, con el director a una distancia discreta, para anunciarme que el banco no aceptaría los formularios en su actual estado… y que, además, incluso correctamente rellenados, necesitaría una carta del médico de mi madre que certificara que era mentalmente competente para firmar ese documento.

Señalé que nadie había mencionado antes esa carta.

—¿Qué? —interrumpió de repente el director del banco—. ¿Quién le dio esos formularios y no le dijo nada de la carta?

Dado que la culpable era una de las empleadas más simpáticas del banco, esquivé la pregunta[1] y les señalé que en la libreta de ahorros estaba impreso, muy claramente, «en custodia de David Graeber». Evidentemente, él me respondió que eso sólo importaría si ella estuviese muerta.

En realidad, pronto todo el problema resultó teórico: mi madre, en efecto, murió pocas semanas después.

Por aquella época esta experiencia me resultó tremendamente desconcertante. Al haber pasado gran parte de mi vida llevando una existencia bastante bohemia, relativamente aislado de este tipo de cosas, pronto me vi preguntando a mis amigos: ¿es así como es la vida, en general, de la gente corriente? ¿Todo el día arriba y abajo y sintiéndote como un idiota? ¿Qué te pongan en una posición en la que uno acaba, finalmente, actuando como un idiota? La mayoría estaban inclinados a creer que, efectivamente, así era la mayor parte de la vida. Obviamente, la notaria había sido inusualmente incompetente. Aun así, no mucho después tuve que pasar casi un mes lidiando con las consecuencias (muy ramificadas) de que un funcionario del Departamento de Vehículos a Motor de Nueva York inscribiera mi nombre como «Daid», por no mencionar al empleado de Verizon que escribió mi apellido «Grueber». Las burocracias, tanto la pública como la corporativa, parecen organizadas (por las razones históricas que sea) para garantizar que una parte importante de actores sean incapaces de realizar sus tareas como es debido. Es en ese sentido que he dicho que se puede asegurar, en justicia, que las burocracias son formas utópicas de organización. Al fin y al cabo, ¿no es eso lo que siempre se dice de la gente

utópica, que tiene una fe inocente en la perfectibilidad de la naturaleza humana y rechaza tratar a los humanos como lo que realmente son? ¿Lo cual (también nos dicen) los lleva a fijar unos estándares imposibles y luego culpar a los individuos por no estar a su altura?[2] Pero, en realidad, todas las burocracias hacen esto, en tanto fijan exigencias que piensan que son razonables y luego, al descubrir que no lo son (dado que un número significativo de personas siempre será incapaz de realizar lo que se espera) concluyen que el problema no son las exigencias, sino la incapacidad individual de cada ser humano que no está a la altura.

A una escala meramente personal, probablemente lo más perturbador haya sido cómo el tratar con esos formularios de alguna manera me volvió estúpido. ¿Cómo es que no me di cuenta de que estaba escribiendo mi nombre en la línea que ponía «firma»? ¡Estaba escrito allí mismo! Quisiera creer que no soy, habitualmente, una persona estúpida. En realidad he hecho algo así como una carrera en convencer a otros de que soy inteligente. Y sin embargo, estaba haciendo tonterías, y no porque no prestase atención: en realidad, había invertido mucha energía mental y emocional en el asunto. El problema, me di cuenta, no estaba en la energía gastada, sino en que gran parte de esta energía la había empleado en intentar comprender e influir en quienquiera que, en aquel momento, parecía tener algún tipo de poder burocrático sobre mí… cuando, en realidad, lo único necesario era interpretar correctamente una o dos palabras en latín y realizar de forma adecuada ciertas funciones puramente mecánicas. Pasarme tanto tiempo preocupándome porque no pareciera que echaba en cara de la notaria su manifiesta incompetencia, o imaginar qué podría hacerme más simpático ante los diferentes burócratas del banco me hizo menos propenso a darme cuenta de cuándo me decían una tontería. Se trataba, evidentemente, de una estrategia errónea, en tanto que, si alguien tenía el poder de saltarse las reglas, no era la gente con la que yo trataba; es más: si me encontraba con alguien que sí tenía ese poder, invariablemente me haría saber, directa o indirectamente, que si yo me quejaba, de cualquier manera, por cualquier absurdo estructural, el único resultado posible sería poner en apuros a algún funcionario de bajo nivel.

Como antropólogo, todo esto me sonaba extrañamente familiar. Los antropólogos hemos convertido en una especialidad el estudio de los rituales que rodean el nacimiento, el matrimonio, la muerte y demás ritos de paso. Nos fijamos especialmente en los gestos rituales que son socialmente eficaces, como cuando el mero acto de decir o hacer algo lo hace socialmente verdadero. Pensemos en frases como «te pido perdón», «me rindo» u «os declaro marido y mujer». Siendo, como son, criaturas sociales, los nacimientos y muertes de los humanos no son nunca acontecimientos meramente biológicos. Por norma general, implica un enorme esfuerzo convertir a un recién nacido en una persona, alguien con un nombre, relaciones sociales (padre, madre…) y un hogar, alguien hacia quien los demás tienen responsabilidades, y de quien se puede esperar que en el futuro asuma, también, responsabilidades. Generalmente, gran parte de este trabajo se realiza mediante rituales. Estos rituales, como han señalado los antropólogos, pueden variar enormemente en forma y contenido: pueden implicar bautismos, confirmaciones, limpiezas, primeros cortes de pelo, retiros, tratados, uso, quema y entierro de todo tipo de objetos, encantamientos… La muerte es incluso más complicada porque esas mismas relaciones sociales que uno ha adquirido en vida deben cortarse o adaptarse gradualmente. A menudo cuesta años, varios entierros (e incluso re-entierros), la quema, blanqueado y re-disposición de huesos, festines y ceremonias antes de que alguien esté completamente muerto. En este punto de la historia, en la mayoría de las sociedades existentes estos rituales pueden llevarse a cabo o no, pero es precisamente el papeleo, más que ningún otro tipo de ritual socialmente eficaz, lo que realmente efectúa el cambio. Mi madre, por ejemplo, deseaba que la incinerasen sin ninguna ceremonia; sin embargo, mi principal recuerdo de la funeraria es el de aquel dependiente rechoncho y amable con el que rellené un documento de catorce páginas a fin de obtener un certificado de defunción, escrito a bolígrafo sobre papel carbón para que saliera por triplicado.

—¿Cuántas horas al día pasa rellenando formularios como éste? —le pregunté. Él suspiró:

—Es lo único que hago —y me enseñó una mano vendada a causa de un incipiente síndrome de túnel carpiano.

Tenía que hacerlo. Sin esos documentos, ni mi madre ni ninguna de las demás personas incineradas en su empresa estarían legalmente (y, por tanto, socialmente) muertas.

¿Por qué, entonces, me pregunté, no hay vastos tomos etnográficos acerca de los ritos de paso estadounidenses o británicos, con largos capítulos acerca del papeleo y los formularios?

Existe una respuesta evidente: el papeleo es aburrido. Uno puede describir el ritual que lo rodea. Uno puede observar cómo reacciona ante él la gente o cómo habla de él. Pero en cuanto al papeleo en sí, no hay muchas cosas interesantes que se puedan decir. ¿Cómo es el diseño del formulario? ¿Qué hay del esquema cromático? ¿Por qué escogieron preguntar determinada información y no otra? ¿Por qué fecha y lugar de nacimiento y no, por decir algo, dónde se cursó la escuela primaria? ¿Por qué reviste tanta importancia la firma? Pero aun así, incluso el analista más imaginativo se queda pronto sin preguntas.

En realidad, uno podría ir más lejos. El papeleo *se supone* que ha de ser aburrido. Y lo está siendo cada vez más. Los contratos medievales eran bastante a menudo muy bellos, llenos de adornos caligráficos y heráldicos. Incluso en el siglo XIX parte de esto era aún así: tengo en mi poder una copia del certificado de nacimiento de mi abuelo, expedida en Springfield, Illinois, en 1858, y es muy colorida, con letras góticas, pergaminos y querubines (y está escrita por completo en alemán). Por el contrario, la de mi padre, expedida en Lawrence, Kansas, en 1914, es en blanco y negro y totalmente carente de adornos, sólo líneas y cajas, aunque está completada en una hermosa caligrafía a mano. La mía, expedida en Nueva York en 1961, ni siquiera tiene eso: está escrita a máquina y con sellos y carece por completo de personalidad. Pero, evidentemente, las interfaces informáticas empleadas hoy en día en tantos sitios son aún más aburridas. Es como si los creadores de esos documentos estuvieran intentando quitarles gradualmente todo lo que pudieran tener de ligeramente profundo, o incluso simbólico.

Apenas resulta sorprendente que todo esto pueda llevar a la desesperación a un antropólogo. A los antropólogos los atraen las áreas de densidad. Las herramientas interpretativas de que disponemos están mejor adaptadas para abrirnos paso a través de complejas redes de significados o

significaciones: intentamos comprender intrincados simbolismos rituales, dramas sociales, formas poéticas o lazos de parentesco. Lo que tienen todos éstos en común es que tienden a ser a la vez infinitamente ricos y, al mismo tiempo, ambiguos. Si alguien intentara averiguar todos y cada uno de los significados, motivos o asociaciones de un solo ritual de la cosecha rumano, o acusación de brujería Zande, o linaje familiar mejicano, podría pasar tranquilamente toda su vida (un buen número de vidas, en realidad: si además quisiera rastrear la estela de relaciones con otros elementos en los campos simbólicos o sociales principales, el trabajo no dejaría de expandirse). En contraste, el papeleo está pensado para ser lo más sencillo y autorreferente posible. Incluso cuando los formularios son complejos; incluso tremendamente complejos, lo son mediante la suma sin fin de elementos muy sencillos pero aparentemente contradictorios, como un laberinto compuesto por completo de una ilimitada yuxtaposición de dos o tres motivos geométricos extraordinariamente sencillos. Y como un laberinto, el papeleo tampoco se abre a nada exterior. En consecuencia, no hay mucho que interpretar. Clifford Geertz se hizo famoso por ofrecer una «descripción densa» de las peleas de gallos de Bali, en la que intentaba demostrar que si uno fuese capaz de extender ante sí todo lo que ocurría durante uno de estos enfrentamientos, sería capaz de comprender todo acerca de la sociedad balinesa. Son concepciones de la condición humana; de la sociedad, la jerarquía, naturaleza, todas las pasiones y dilemas fundamentales de la existencia humana. Esto, sencillamente, sería imposible con una solicitud de hipoteca, no importa lo denso que fuese el documento; e incluso si algún alma arriesgada se lanzara a escribir un análisis tal (sólo por probar que se puede) sería aún más difícil imaginar a nadie leyéndolo.

Se puede objetar: pero ¿no hay acaso grandes novelistas que han escrito novelas atractivas acerca de la burocracia? Por supuesto que los hay. Pero han conseguido hacerlo adoptando la circularidad y vacuidad (por no hablar de la estupidez) de la burocracia, y creando obras literarias que poseen la misma forma laberíntica y carente de sentido. Es por esto que casi toda la gran literatura al respecto toma forma de terror o de comedia. *El*

proceso, de Franz Kafka, es, por supuesto, el paradigma (también lo es *El castillo*) pero se pueden citar un buen número de otras obras: *Memorias encontradas en una bañera*, de Stanislaw Lem, muy en la línea de Kafka; *El Palacio de los Sueños*, de Ismail Kadaré, o *Todos los nombres*, de José Saramago, o cualquier obra que parta del espíritu burocrático, como gran parte de las de Ítalo Calvino o casi cualquier cosa de Borges. *Trampa-22*, de Joseph Heller, que se enfrenta a las burocracias militares, o *Algo pasó*, que habla de la burocracia corporativa se consideran obras maestras tardías del género, como la inacabada *El rey pálido*, de David Foster Wallace, una imaginativa reflexión sobre la naturaleza del aburrimiento emplazada en una oficina del U.S. Internal Revenue Service[3] en el Medio Oeste. Es interesante comprobar que todas estas obras de ficción no sólo hacen hincapié en el cómico sinsentido de la vida burocrática, sino que además lo mezclan con al menos una velada amenaza de violencia. Esto resulta más evidente en algunos autores (Kafka, Heller) que en otros, pero casi siempre parece estar acechando bajo la superficie. Es más: las historias contemporáneas que tratan explícitamente de la violencia tienen una tendencia a convertirse en historias también acerca de la burocracia, dado que, al fin y al cabo, la mayoría de los actos de extrema violencia se dan en ambientes burocráticos (ejércitos, prisiones…) o, de lo contrario, se ven de inmediato rodeados por procedimientos burocráticos (crimen).

Los grandes escritores, pues, saben cómo lidiar con el vacío. Lo adoptan. Miran al abismo hasta que el abismo les devuelve la mirada. La teoría social, por el contrario, aborrece el vacío, o esto es así, ciertamente, si su enfoque de la burocracia ha de tener una mínima extensión. La estupidez y la violencia son, precisamente, los dos elementos para los que tiene una menor inclinación a tratar.[4]

La falta de literatura crítica es especialmente extraña porque, superficialmente, uno pensaría que los catedráticos están en una posición ideal para hablar de los absurdos de la vida burocrática. Evidentemente, esto se debe a que ellos *son* burócratas, y cada vez más. Las «responsabilidades administrativas», acudir a reuniones del comité, rellenar formularios, leer y escribir cartas de apoyo, aplacar los antojos de los decanos… todo esto consume una porción cada vez mayor del tiempo de un

catedrático. Pero éstos son también burócratas a su pesar, en el sentido de que incluso cuando la *admin*, como la llaman, acaba constituyendo la mayor parte de lo que hace un profesor, ellos siempre la tratan como algo añadido, no como aquello para lo que están cualificados, y ciertamente, no el trabajo que define quiénes son en realidad.[5] Ellos son académicos, gente que investiga, analiza e interpreta cosas… incluso si, cada vez más, son almas de estudiosos atrapadas en cuerpos de burócratas. Se podría pensar que la reacción de un académico sería investigar, analizar e interpretar este fenómeno: ¿cómo es posible que todos gastemos cada vez más y más nuestro tiempo en papeleo? ¿Para qué sirve el papeleo, en cualquier caso? ¿Cuáles son las dinámicas sociales tras él? Y sin embargo, por alguna razón, esto nunca ocurre.[6]

Sé por experiencia propia que cuando los profesores se reúnen en torno a la máquina de agua (o su equivalente universitario, que suele ser una máquina de café) rara vez hablan de su «verdadero» trabajo, sino que pasan casi todo el tiempo quejándose de sus responsabilidades administrativas. Pero incluso en esos cada vez más cortos momentos en que se les permite tener pensamientos profundos, eso parece ser lo último en lo que quieren pensar.

Pero en todo esto hay algo más profundo, sospecho: algo que está ligado a la propia naturaleza de las universidades y de por qué existen.

Veamos, por ejemplo, la extraordinaria preeminencia en los EE.UU., en ciencias sociales, durante el periodo de posguerra, de dos teóricos europeos: el sociólogo alemán Max Weber, en los años cincuenta y sesenta, y el filósofo social francés Michel Foucault desde entonces. Ambos alcanzaron cierta hegemonía intelectual en EE.UU. que no lograron en sus países de origen. ¿Qué los hacía tan atractivos a ojos de los académicos estadounidenses? Sin duda, su popularidad tiene mucho que ver con la facilidad con que se los pudo adoptar como una especie de anti-Marx, y sus teorías, impulsadas (habitualmente en forma bastante simplificada) como argumento para justificar que el poder no es sencillamente (ni principalmente) cuestión de la relación con los medios de producción, sino más bien un rasgo característico de la vida social, omnisciente, multifacético e inevitable.

Pero también creo que una gran parte de su atractivo era su actitud hacia la burocracia. En efecto, a veces parecería que éstos son los dos únicos seres humanos inteligentes del siglo XX que creían sinceramente que el poder de la burocracia reside en su eficacia. Es decir, que la burocracia realmente funciona. Weber veía las formas burocráticas de organización como la encarnación misma de la razón en los asuntos humanos, tan evidentemente superiores a cualquier forma alternativa de organización que amenazaban con devorar todo, encerrando a la humanidad en una triste «jaula de hierro» sin espíritu ni carisma. Foucault era más subversivo, pero lo era de un modo que tan sólo dotaba al poder burocrático de más eficacia, en lugar de quitársela. En su obra acerca de sanatorios, clínicas, prisiones, etcétera, todos los aspectos de la vida humana (salud, sexualidad, trabajo, moralidad, nuestras propias concepciones de verdad) dejaban de ser nada por sí mismas y pasaban a ser tan sólo productos de una u otra forma de discurso profesional o administrativo. Mediante conceptos como «gubernamentalidad» y «biopoder» aseguraba que las burocracias estatales acababan delineando los parámetros de la existencia humana de maneras mucho más íntimas que nada de lo que hubiera podido imaginar Weber. Para Foucault, toda forma de conocimiento se convertía en una forma de poder, moldeando nuestras mentes y cuerpos a través de medios en gran medida administrativos.

Es difícil evitar la sospecha de que la popularidad de Weber y de Foucault debió mucho al hecho de que el sistema universitario estadounidense, durante ese periodo, se estaba convirtiendo cada vez más en una institución dedicada a producir funcionarios para un aparato administrativo imperial y que operaba a escala mundial. En los tiempos inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial, cuando los Estados Unidos comenzaban a establecer su aparato administrativo mundial, todo esto solía ser bastante explícito. Sociólogos como Talcott Parsons y Edward Shils[7] estaban profundamente incrustados en el *establishment* de la Universidad de Harvard, y la versión simplificada de Weber que crearon fue aún más simplificada y adoptada por funcionarios del Departamento de Estado y del Banco Mundial como «teoría del desarrollo» y promovida activamente como alternativa al materialismo

histórico marxista en los Estados del frente de batalla del hemisferio sur. Por aquella época, incluso antropólogos como Margaret Mead, Ruth Benedict y Clifford Geertz colaboraban sin ningún escrúpulo moral con el aparato militar y de inteligencia, o incluso con la CIA.[8] Todo esto cambió con la guerra en Vietnam. A lo largo de las movilizaciones en el campus contra la guerra, se sacó a la luz este tipo de complicidad y a Parsons (y, con él, Weber) los percibieron como la encarnación misma de todo lo que los radicales rechazaban.

Con Weber destronado, al principio era incierto quién lo sustituiría, si alguien lo iba a hacer. Durante un tiempo hubo mucho interés en el marxismo alemán: Adorno, Benjamin, Marcuse, Lukács, Fromm. Pero la atención se desvió finalmente hacia Francia, donde las protestas de mayo de 1968 habían producido un surgimiento de teoría social extraordinariamente creativa (en Francia se la llamaba, sencillamente, «pensamiento del 68») que era a la vez radical en temperamento y hostil a casi todas las manifestaciones tradicionales de política izquierdista, desde la sindicación a la insurrección.[9] Diferentes teóricos se ponían de moda o se quedaban atrás, pero a lo largo de los años ochenta, Foucault consiguió establecerse de una manera que nadie (en realidad, ni siquiera Weber) había hecho antes, ni lo ha vuelto a hacer. O, al menos, lo hizo en aquellas disciplinas que se consideraban a sí mismas, de alguna manera, en la oposición. En realidad, sería mejor hablar aquí del surgimiento de un tipo de división laboral en el sistema educativo superior estadounidense, con el lado optimista de Weber reinventado (de un modo mucho más simplificado) para la formación de burócratas, bajo el nombre de «teoría de la elección racional», y el lado pesimista relegado a los foucaultianos. La influencia de Foucault se dio, precisamente, en esos campos de labor académica que absorbieron a los antiguos radicales del campus o a quienes se identificaban con ellos. Estas disciplinas estaban casi completamente apartadas del acceso a ningún tipo de poder político, y, cada vez más, de cualquier tipo de influencia en los movimientos sociales: una distancia que otorgaba al énfasis de Foucault en el nexo «poder/conocimiento» (la aseveración de que las formas de conocimiento son formas de poder social: las formas más importantes) un atractivo especial.

No cabe duda de que un resumen histórico breve como éste sólo puede caer en la caricatura y ser injusto. Aun así, creo que hay una profunda verdad en él. No se trata sólo de que los investigadores nos veamos atraídos hacia zonas de densidad, donde poder emplear mejor nuestras habilidades para interpretación: también tenemos una tendencia cada vez mayor a identificar lo interesante con lo importante, y a dar por sentado que los lugares con mucha densidad son también lugares con poder. El poder de la burocracia nos demuestra cuán a menudo, en realidad, se trata de lo opuesto.

Pero este ensayo no trata sólo (ni siquiera principalmente) de la burocracia. Trata, ante todo, de violencia. Lo que quiero argumentar es que situaciones creadas mediante violencia (en especial violencia estructural, por la que entiendo formas de desigualdad social generalizadas respaldadas, en último término, por la amenaza de violencia física) inevitablemente tienden a crear los tipos de ceguera voluntaria que normalmente asociamos con los procedimientos burocráticos. Para decirlo de una manera cruda: no es tanto que los procedimientos burocráticos sean inherentemente estúpidos, ni siquiera que tiendan a producir una conducta que ellos mismos definan como estúpida (aunque lo hacen) sino más bien que son, invariablemente, formas de gestionar situaciones sociales que son ya estúpidas porque se basan en la violencia estructural. Este enfoque, estoy convencido, posee potencial para contarnos mucho, tanto acerca de cómo la burocracia ha llegado a extenderse a todos los aspectos de nuestra vida como a responder por qué no nos damos cuenta de ello.

Bueno, admito que el énfasis en la violencia puede parecer extraño. No solemos pensar en las residencias geriátricas, los bancos o incluso en el seguro médico como en instituciones violentas (excepto, quizás, en el sentido más abstracto y metafórico posible). Pero la violencia a la que me refiero aquí no es abstracta. No estoy hablando de violencia conceptual. Hablo de violencia en el sentido literal: la que se refiere, por ejemplo, a una persona golpeando a otra en la cabeza con un bastón de madera. Todas éstas son instituciones implicadas en el reparto de recursos dentro de un sistema

de derechos de propiedad regulados y garantizados por gobiernos dentro de un sistema que reposa, en definitiva, en la amenaza de la fuerza. «Fuerza», a su vez, es un eufemismo para referirse a violencia, es decir: la capacidad para llamar a gente vestida con uniforme y dispuesta a amenazar a otros con golpearles en la cabeza con bastones de madera.

Es curioso lo poco que piensan en esto los ciudadanos de las democracias industriales, o cómo instintivamente intentamos quitarle importancia. Esto es lo que permite, por ejemplo, que estudiantes de posgrado se pasen el día en las bibliotecas universitarias leyendo tratados teóricos inspirados por Foucault acerca de la disminución de la importancia de la coacción como factor en la vida moderna sin siquiera reflexionar un momento en que, de haber insistido en entrar en la biblioteca sin una tarjeta identificativa debidamente sellada y validada, alguien habría llamado a unos hombres armados para que los expulsaran físicamente, empleando toda la fuerza necesaria. Es casi como si, cuantos más aspectos de nuestra vida cotidiana dejáramos caer en el ámbito de las regulaciones burocráticas, más insistieran los implicados en quitar importancia al hecho (perfectamente obvio para quienes llevan las riendas del sistema) de que todo ello depende, en última instancia, de la amenaza de daño físico.

El propio empleo de la frase «violencia estructural» es un ejemplo perfecto. Cuando comencé a trabajar en este ensayo sencillamente di por sentado que el término se refería a violencia real que opera de forma indirecta. Imagine, si quiere, una tribu guerrera (llamémosles los Alfas) que cruza el desierto y se hace con una franja de tierra habitada por pacíficos granjeros (llamémosles los Omegas). Pero, en lugar de exigir tributo, se apropian de toda la tierra fértil y dejan todo preparado para que sus hijos tengan un acceso privilegiado a la mayoría de las formas de preparación práctica para seguir haciéndolo, y que a la vez inician una ideología religiosa que sostiene que ellos son seres intrínsecamente superiores; más agradables, bellos e inteligentes, y que los Omegas, ahora reducidos a trabajadores en sus propiedades, han sido maldecidos por los poderes divinos a causa de algún terrible pecado, por lo que se han vuelto estúpidos, feos y viles. Tal vez incluso los Omegas internalizan su desgracia y acaban actuando como si creyeran que son realmente culpables de algo. En cierto

sentido quizás incluso lo creen. Pero a un nivel más profundo no es realmente importante preguntarse si lo creen o no. Todo el sistema es fruto de la violencia y sólo puede mantenerse mediante la amenaza constante de la violencia: el hecho de que los Omegas saben que si alguien desafiara de modo directo el sistema de propiedades, o el acceso a la educación, se desenvainarían espadas y con casi total certeza algunas cabezas acabarían separadas de sus cuerpos. Así, al hablar en términos de «creencia» nos referimos sencillamente a las técnicas psicológicas que desarrolla la gente para acomodarse a esa realidad. No tenemos ni idea de cómo actuarían, o qué pensarían, si de repente los Alfas dejaran de poder emplear la amenaza a la violencia.

Esto es lo que tenía en mente cuando he empleado la frase «violencia estructural»: estructuras que sólo pueden crearse y mantenerse mediante la amenaza de violencia, incluso si en sus funciones cotidianas no es necesario que se den actos de violencia. Si se piensa en el asunto, lo mismo se puede decir de la mayoría de los fenómenos a los que ordinariamente se denomina «violencia estructural» (racismo, sexismo, privilegio de clase) incluso si su actual medio de operación es infinitamente más complejo.

En este caso probablemente estaba inspirado por mis lecturas de literatura feminista, que a menudo hablan de violencia estructural de esta manera.[10] Es ampliamente sabido, por ejemplo, que los índices de abusos sexuales aumentan de modo espectacular precisamente en los momentos en que las mujeres comienzan a desafiar las «normas de género» de trabajo, comportamiento o vestimenta. Es muy similar a aquellos conquistadores que vuelven a desenvainar sus espadas. Pero, en general, los investigadores no emplean este término de esta manera. Su uso actual se remonta a los «Estudios de la Paz» de los años sesenta, y se emplea en referencia a «estructuras» que, se asegura, tienen los mismos efectos que la violencia, incluso si no implican uso alguno de la violencia física.[11] La lista de estructuras es básicamente la misma lista (racismo, sexismo, pobreza y demás) pero lo que lleva implícito es, por ejemplo, que podría existir un sistema de patriarcado que operara en ausencia total de violencia doméstica y abusos sexuales, o un sistema de racismo que no estuviera respaldado por derechos de propiedad impulsados por el gobierno… pese a que, según mi

conocimiento, jamás se ha observado ningún ejemplo de ninguno de ellos.[12] Nuevamente, resulta desconcertante pensar por qué lanzaría alguien una argumentación así, a menos que, por alguna razón, estuviera decidido a insistir en que la violencia física no es la quintaesencia de la cosa, que no es en lo que realmente hay que centrarse. Plantear directamente la cuestión de la violencia significaría, al parecer, abrir una serie de puertas que los investigadores creen que deberían dejarse cerradas.

La mayoría de estas puertas conducen directamente al problema de que lo que llamamos «el Estado», y de las estructuras burocráticas a través de las cuales ejerce su poder. ¿Es la pretensión del Estado del monopolio de la violencia el problema, o es el Estado una parte crucial de una posible solución? ¿Es reprensible la propia práctica de dictar reglas y amenazar con daños físicos a quien no las siga, o es tan sólo que las autoridades no están ejerciendo esas amenazas de la manera adecuada? Hablar de racismo, sexismo y el resto como de un puñado de estructuras abstractas flotando por ahí es la mejor manera de evitar por completo esas preguntas.

En muchas de las comunidades rurales con las que los antropólogos están más familiarizados, en donde las modernas técnicas administrativas se viven como imposiciones ajenas, las cosas se parecen mucho más a la historia de los Alfas y los Omegas. Solemos tratar con poblaciones conquistadas de un modo u otro, es decir, con gente muy consciente de que el actual estatus es fruto de la violencia. En consecuencia, a nadie se le ocurriría negar que el gobierno es una institución fundamentalmente coercitiva, incluso si están dispuestos a aceptar que, en ciertos aspectos, puede ser también una institución benevolente. En la zona rural de Madagascar en la que realicé mi trabajo de campo, por ejemplo, todo el mundo daba por sentado que los Estados operan, principalmente, intimidando. Se asumía eso tanto de los antiguos Estados malgaches como del subsiguiente régimen colonial francés o su sucesor malgache contemporáneo, al que se veía, básicamente, como una versión ligeramente retocada del anterior. Por otra parte, el miedo que inspiraba era en realidad esporádico, dado que durante la mayor parte del tiempo, el Estado, sus

representantes, no estaban a la vista. El gobierno no tenía ningún papel regulador de las minucias de la vida cotidiana: no había códigos de construcción, leyes de consumo de alcohol en la vía pública, no era obligatorio el permiso de conducción ni el seguro del vehículo… no había normas que dijeran quién podía comprar, vender, fumar, construir, comer, beber qué, dónde, en qué lugar podía la gente tocar música u ocuparse de sus animales. O, en cualquier caso, si existían esas leyes, nadie las conocía, porque nunca se le había ocurrido a nadie, ni siquiera a la policía, obligar a su cumplimiento. Ni siquiera en la ciudad, y mucho menos en las áreas rurales, en que tales asuntos estaban completamente regulados por la costumbre, las deliberaciones de la asamblea comunal o el tabú mágico. En tales contextos, se hacía mucho más evidente que el principal asunto de la burocracia del gobierno era el registro de propiedades sobre las que cobrar impuestos, y mantener las infraestructuras que permitían a quienes recaudaban impuestos aparecer y llevarse las cosas.

Esta situación creaba ciertos dilemas muy interesantes de cara a mi investigación. Había realizado ya un buen montón de trabajo en los archivos nacionales malgaches antes de trasladarme al campo. El reino Merina, del siglo XIX, había traído misioneros extranjeros para que le ayudaran a crear un funcionariado y los registros estaban allí al completo, junto con los de aquel régimen colonial. En consecuencia, tenía muchísimos datos de la comunidad que estaba estudiando de entre 1875 y 1950: datos de censo, registros escolares y, sobre todo, números precisos acerca de las dimensiones de cada familia y sus posesiones de tierra y ganado (y, en el periodo inicial, de esclavos). Pero en cuanto llegué me di cuenta de que la mayoría de la gente creía que esto era precisamente lo que un extranjero procedente de la ciudad tendría interés en saber y, por lo tanto, aquello que menos estaban inclinados a decirme. En realidad, la gente tenía ganas de hablarme de todo lo demás. En consecuencia, poseía dos tipos de datos completamente diferentes para dos periodos distintos.

Conforme empecé a conocer mejor a la gente, me di cuenta de que no era sólo que el gobierno no regulara la vida cotidiana: con respecto a cosas más importantes, el gobierno no hacía nada en absoluto. En la historia malgache, el poder del Estado tiene tendencia a crecer y disminuir, y ésta

era, definitivamente, una época de disminución. Había oficinas gubernamentales, por supuesto, y la gente acudía a ellas, se sentaba y mecanografiaba cosas, pero era sobre todo apariencia: apenas se les pagaba, no recibían material (tenían que comprar su propio papel), todo el mundo mentía en sus declaraciones de renta y, en cualquier caso, nadie pagaba, en realidad, sus impuestos. La policía tan sólo patrullaba la autopista y no se adentraba nunca en la zona rural. Y sin embargo, todo el mundo hablaba del gobierno como si realmente existiera, con la esperanza de que los extranjeros no se dieran cuenta, si no, esto podría llevar, posiblemente, a alguien de algún despacho de la capital a decidir que había que hacer algo al respecto. Así que, por una parte, el poder burocrático no tenía efecto alguno en la gente. Y por otra, lo abarcaba todo.

Parte de la causa fue el impacto inicial de la conquista, casi un siglo antes. Por aquella época, la mayoría de los habitantes del reino Merina habían sido esclavistas en el corazón de un gran reino. Algo muy importante para recordar de la esclavitud es que nunca se ve (nadie lo hace) como una relación moral, sino como de simple poder arbitrario: el amo puede ordenar al esclavo hacer lo que le plazca, y no hay nada que el esclavo pueda hacer para impedirlo.[13] Cuando los franceses derrocaron el reino Merina y tomaron Madagascar, en 1895, simultáneamente abolieron la esclavitud e impusieron un gobierno que ni siquiera pretendía estar basado en un contrato social o en la voluntad de los gobernados, sino sencillamente en una superior potencia de fuego. No resulta sorprendente que la mayoría de los malgaches llegaran a la conclusión de que, en realidad, los habían convertido en esclavos a todos. Esto tuvo profundas consecuencias en la manera en que la gente comenzó a tratarse. No se tardó mucho antes de que toda relación de mando (es decir, toda relación entre adultos en que uno convierte al otro en una mera extensión de su voluntad) se considerara moralmente inaceptable, en esencia, una variante de la esclavitud o del Estado. Un malgache de bien no actúa de esa manera. De modo que, aunque el gobierno estaba lejos, su sombra se extendía por todas partes. En la comunidad que estudié, tales asociaciones eran más susceptibles de salir a la luz cuando la gente hablaba de las grandes familias esclavistas del siglo XIX, cuyos hijos se habían acabado convirtiendo en el núcleo de la

administración colonial, en gran parte (siempre destacaban) debido a su devoción por la educación y su habilidad con el papeleo, y cuyos descendientes trabajaban, en su mayoría, en bonitas oficinas en la capital, lejos de los problemas y responsabilidades de la vida campesina. En otros contextos, las relaciones de mando, especialmente en contextos burocráticos, estaban lingüísticamente codificadas: se identificaban plenamente con el francés; el malgache, por el contrario, se veía como un lenguaje apto para la deliberación, explicación y toma de decisiones por consenso. Los funcionarios de rango menor, cuando deseaban imponer dictados arbitrarios, cambiaban casi de inmediato al francés.

Tengo recuerdos especialmente vívidos de una ocasión en que un afable funcionario de bajo rango, con el que había tenido muchas conversaciones en malgache, se quedó aturdido cuando me vio llegar justo en el momento en que todo el mundo había decidido salir temprano para ver el partido de fútbol (como ya he dicho antes, en cualquier caso, no se hacía nada en las oficinas).

—La oficina está cerrada —anunció, en francés, adoptando una atípica pose formal—. Si tiene algo que hacer en ella, debe regresar mañana a las ocho de la mañana.

Esto me sorprendió. Él sabía que mi idioma materno era el inglés, y que hablaba un malgache fluido. No tenía manera de saber que también comprendía el francés oral. Fingí estar confundido y respondí en malgache:

—¿Perdón? Lo siento, no le comprendo.

Su respuesta fue adoptar una pose incluso más formal y repetir la misma frase, más fuerte y más lento. Volví a fingir confusión:

—No entiendo. ¿Por qué me habla en un idioma que no sé hablar?

Él volvió a hacerlo.

Se mostró incapaz de repetir la frase en su lengua vernácula o, en realidad, de decir cualquier cosa en malgache. Sospeché que se debía a que, si hubiera pasado al malgache, nunca habría podido ser tan abrupto. Otras personas me confirmaron más tarde que eso era exactamente lo que había ocurrido: si me hubiera hablado en malgache, me hubiera tenido que explicar, como mínimo, por qué las oficinas habían cerrado a una hora tan poco habitual. En malgache literario, uno puede referirse al idioma francés

como *ny teny baiko*, «el lenguaje de las órdenes». Era típico de contextos en que no se requerían explicaciones, deliberación y, en definitiva, el consenso, dado que tales contextos se definían por una desigualdad de acceso a la violencia física. En este caso, los medios para ejercer tal fuerza no estaban presentes. El funcionario no podía, en realidad, llamar a la policía, ni tampoco es que quisiera: sólo quería que yo me fuera, que es lo que, tras engañarlo un rato con el juego de idiomas, hice. Pero él no pudo siquiera evocar el tipo de actitud que tal poder le permite a uno adoptar sin apelar a las sombras del Estado colonial.

En Madagascar, el poder burocrático quedaba de algún modo redimido, a ojos de la mayoría de la gente, por su conexión con los estudios, que se tenían en muy alta estima de forma casi universal. Entrar en el mundo del gobierno, de los burós, de los gendarmes, era también entrar en el mundo de las novelas, de la historia del mundo, la tecnología y potenciales viajes al extranjero. No resultaba, por tanto, irremediablemente malo ni intrínsecamente absurdo.

Pero el Estado malgache no era tampoco especialmente violento. Los análisis comparativos sugieren, sin embargo, que hay una relación directa entre el nivel de violencia empleado en un sistema burocrático y el nivel de absurdo e ignorancia que se le ve producir. Keith Breckenridge, ha documentado hasta cierto punto los regímenes de «poder sin conocimiento» típicos de la Sudáfrica colonial,[14] en los que la coacción y el papeleo sustituyeron en gran medida la necesidad de comprender a los ciudadanos africanos. La instalación del *apartheid*, que comenzó en la década de los cincuenta, vino precedida por la aparición de un nuevo sistema de pases diseñado para simplificar reglas anteriores que obligaban a los trabajadores africanos a llevar una extensa documentación acerca de contratos laborales, empleándose una nueva libreta única que contenía «nombres, origen, huellas dactilares, estatus impositivo y sus “derechos” oficialmente otorgados para vivir y trabajar en pueblos y ciudades».[15] Los funcionarios del gobierno la apreciaron por su administración simplificada; los policías, por librarles de la responsabilidad de tener que hablar directamente con los

trabajadores africanos. Los trabajadores africanos, por su parte, se referían universalmente a los nuevos documentos como «dompas»[16] o «pases estúpidos», precisamente por esa razón.

El brillante estudio etnográfico de Andrew Matthew acerca del servicio de silvicultura mexicano de Oaxaca demuestra, de igual modo, que es precisamente la casi completa desigualdad de poder entre funcionarios del gobierno y agricultores locales la que permite a los primeros permanecer en una especie de burbuja ideológica y mantener ideas simples, de blanco y negro, acerca de los incendios forestales (por ejemplo), lo que les permite ser las únicas personas de Oaxaca que no comprenden los efectos que tendrán sus normas.[17]

Hay rastros del vínculo entre coacción y absurdo, incluso en la manera en que hablamos de la burocracia en inglés: nótese, por ejemplo, cómo la mayoría de los términos coloquiales que hacen referencia específica a la estupidez burocrática (SNAFU, *Catch-22* y similares)[18] proceden de la jerga militar. De un modo más general, los politólogos han observado desde hace tiempo una «correlación negativa», como la llama Robert Apter,[19] entre coacción e información. Es decir que, mientras que regímenes relativamente democráticos tienden a estar inundados por un exceso de información, conforme todo el mundo bombardea a las autoridades políticas con explicaciones y exigencias, cuanto más autoritario y opresivo es un régimen, menos razones tiene la gente para decirle nada (que es la razón por la que estos regímenes se apoyan en los espías, agencias de inteligencia y policía secreta).

La capacidad de la violencia para permitir decisiones arbitrarias, y por tanto para evitar el tipo de debate, clarificación y negociación típicos de relaciones sociales más igualitarias, es, obviamente, lo que permite a sus víctimas percibir los procedimientos creados sobre la base de la violencia como algo estúpido y poco razonable. La mayoría de nosotros podemos hacernos una idea de lo que los demás piensan, o de cómo se sienten, con sólo observar su tono de voz o su lenguaje corporal. No suele ser difícil adivinar las intenciones y motivos inmediatos de la gente, pero traspasar esa

superficie suele comportar mucho más trabajo. Gran parte del trabajo cotidiano de la vida social, en realidad, consiste en intentar descifrar los motivos y percepciones de los demás. Llamemos a esto «labor de interpretación». Se podría decir que quienes se apoyan en el miedo a la fuerza no están obligados a realizar mucha labor de interpretación, y que, por lo tanto, no lo hacen.

Como antropólogo sé que aquí estoy pisando terreno peligroso. Cuando se fijan en la violencia, los antropólogos tienden a subrayar el aspecto exactamente opuesto: las maneras en que los actos de violencia son profundos y comunicativos, incluso la manera en que se asemejan a la poesía.[20] A todo aquel que sugiera algo distinto se lo acusa instantáneamente de ser una especie de filisteo: «¿Está usted sugiriendo sinceramente que la violencia *no* es simbólicamente poderosa, que las balas y las bombas *no* intentan comunicar algo?». De modo que, para que conste, no, no estoy sugiriendo eso. En primer lugar, porque da por sentado que «violencia» significa *actos* de violencia (empujones, puñetazos, apuñalamientos o explosiones, literalmente) más bien que *la amenaza* de violencia y los tipos de relaciones sociales que esta ubicua amenaza de violencia facilita.[21] En segundo lugar, porque éste parece ser un ámbito en que los antropólogos, y de un modo más general los investigadores, tienden especialmente a ser víctimas de la confusión entre profundidad interpretativa e importancia social. Es decir, dan por sentado automáticamente que lo más interesante de la violencia es también lo más importante.

Déjenme desmontar estos argumentos uno a uno. ¿Es correcto decir que, hablando en términos generales, los actos de violencia son también actos de comunicación? Ciertamente, lo es. Pero es que esto es verdad para casi cualquier forma de acción humana. Me sorprende que lo realmente importante es que se trata, quizás, de la única forma de acción humana que ofrece incluso la posibilidad de tener efectos sociales *sin* ser comunicativa. Para ser más precisos: la violencia puede ser la única manera de que un ser humano haga algo que tenga efectos relativamente predecibles sobre las acciones de una persona que no entiende en absoluto. En los casos de casi cualquier otra manera en que uno quiera influir en las acciones de los

demás, uno tiene que tener al menos alguna idea de quiénes son, qué creen que es uno, qué pueden desear de la situación, sus aversiones y proclividades, etcétera. Pégales en la cabeza lo suficientemente fuerte y todo esto se vuelve irrelevante.

Cierto es que los efectos que uno puede obtener incapacitando o matando al otro son muy limitados. Pero son lo suficientemente reales y (esto es crucial) es posible saber con antelación exactamente cuáles van a ser. Es más, aunque los intentos de influir en los demás mediante la amenaza de la violencia requieren cierto nivel de conocimientos compartidos, éstos pueden ser mínimos. La mayoría de las relaciones humanas (en especial las de larga duración, sea entre amigos de hace mucho tiempo o enemigos desde hace mucho tiempo) son extremadamente complicadas, con una historia y significado densos. Mantenerlas requiere un esfuerzo de imaginación constante y sutil, de intentar incesantemente de ver el mundo a través del punto de vista del otro. Es a esto a lo que me he referido como «labor de interpretación» anteriormente. Amenazar a otros de daño físico ofrece la posibilidad de cortar por lo sano con todo esto. Posibilita relaciones de un tipo mucho más sencillo y esquemático («cruza esta línea y te mato», «decid una palabra más y vais todos a la cárcel»). Ésta es la razón, por supuesto, por la que la violencia es con tanta frecuencia el arma de los estúpidos. Uno puede llamarla el as en la manga de los estúpidos, dado que (y ésta es una de las tragedias de la existencia humana) es la forma de estupidez más difícil de afrontar con una respuesta inteligente.

En este punto necesito introducir una cualificación especial. Todo, aquí, depende del equilibrio de fuerzas. Si dos bandos están enzarzados en un intercambio básicamente equitativo de violencia (digamos, por ejemplo, dos generales de ejércitos enfrentados) tienen buenas razones para intentar meterse en la mente del otro. Es únicamente cuando un lado tiene una ventaja abrumadora en su capacidad para causar daños físicos cuando ya no necesita hacer eso. Pero esto tiene efectos muy profundos, puesto que significa que el efecto más característico de la violencia, su capacidad de obviar la «labor de interpretación», se hace más evidente cuando la propia violencia es menos visible; en realidad, allá donde es menos probable que

se den actos de violencia espectacular. Éstas son, precisamente, las que he definido como situaciones de violencia estructural, desigualdades sistemáticas respaldadas, en definitiva, por la amenaza de fuerza. Por ello, las situaciones de violencia estructural producen, invariablemente, estructuras asimétricas de identificación imaginativa.

Estos efectos son más visibles cuando las estructuras de desigualdad toman las formas más profundamente internalizadas. Una vez más, el sexo conforma un ejemplo clásico. Por ejemplo, en las comedias de situación estadounidenses de los años cincuenta, había una constante: bromas acerca de la imposibilidad de comprender a las mujeres. Los chistes (siempre contados, por supuesto, por hombres) representaban siempre la lógica femenina como fundamentalmente ajena e incomprensible. «Tienes que amarlas —parecía decir el mensaje—, pero ¿quién puede entender realmente cómo piensan estas criaturas?» Uno nunca tenía la sensación de que la mujer en cuestión tuviera problema alguno en comprender a los hombres. La razón es obvia: a las mujeres no les quedaba más remedio que entender a los hombres. En los Estados Unidos, la década de los cincuenta fue el punto culminante de cierto ideal de familia patriarcal con una sola fuente de ingresos, y entre los más pudientes era un ideal que a menudo se lograba. Las mujeres sin accesos a ingresos o recursos propios, obviamente, no tenían más opción que gastar un buen montón de tiempo y energía en intentar comprender lo que sus maridos creían que pasaba.[22]

Este tipo de retórica acerca de los misterios del sexo femenino parece ser un rasgo característico de tales situaciones patriarcales. Suele ir aparejado con la sensación de que, pese a ser ilógicas e inexplicables, las mujeres poseen cierto acceso a una sabiduría misteriosa, casi mística («la intuición femenina») de la que los hombres carecen. Y, por supuesto, algo así ocurre en casi toda relación de desigualdad extrema: a los campesinos, por ejemplo, se los representa siempre como zafios y lerdos, pero de algún modo, también, místicamente sabios. Generaciones de mujeres novelistas (Virginia Woolf viene automáticamente a la cabeza, con su novela *Al faro*) han relatado el otro lado de tales situaciones: los constantes esfuerzos que las mujeres han de hacer intentando gestionar, mantener y ajustar los egos de hombres egocéntricos, impasibles y prepotentes, mediante una labor

continua de identificación imaginativa o labor de interpretación. Este trabajo se sigue dando en todos los niveles. Se espera siempre de las mujeres, en todas partes, que continuamente imaginen cómo se vería tal o tal otra situación desde un punto de vista masculino. Nunca se espera de los hombres que hagan lo mismo por las mujeres. Este patrón de conducta está tan asumido que muchos hombres reaccionan ante cualquier sugerencia de que podrían hacerlo de otra manera como lo harían ante un acto de violencia. Un ejercicio muy habitual entre profesores de escritura creativa de Estados Unidos es pedir a los estudiantes que se imaginen que por un día se han transformado en alguien del sexo opuesto, y que describan cómo sería ese día. Los resultados, por lo visto, son increíblemente uniformes. Las chicas escriben largos y detallados ensayos que demuestran claramente que han pasado mucho tiempo pensando en el tema. Habitualmente una buena parte de los chicos se niegan por completo a escribir el ensayo. Los que lo hacen dejan bien claro que no tienen ni idea de cómo puede ser la vida de una chica adolescente, y se muestran ultrajados ante la sugerencia de tener siquiera que pensar en ello.[23]

Nada de lo que estoy contando es especialmente nuevo para alguien que conozca la Teoría Feminista del Punto de Vista, o los Estudios Críticos de la Raza. En efecto, un párrafo de bell hooks[24] me inspiró estas reflexiones generales:

> Aunque nunca ha habido, en los Estados Unidos, una institución oficial de personas negras que se hayan reunido, como antropólogos y/o etnógrafos, para estudiar la condición de blanco, los negros han compartido desde los tiempos de la esclavitud en conversaciones particulares, un «conocimiento» «especial» de lo que es ser blanco deducido de un estrecho escrutinio de los blancos. Catalogado como especial porque no se trata de una manera de conocer que se haya registrado plenamente por escrito, su propósito era ayudar al pueblo negro a soportar y sobrevivir en una sociedad de supremacía blanca. Durante años, los sirvientes negros, que trabajaban en casas de blancos, actuaban como informadores que traían ese conocimiento a las comunidades negras segregadas: detalles, hechos, lecturas psicoanalíticas del «otro» blanco.[25]

Si hay una limitación en la literatura feminista, diría que es que, si acaso, puede ser demasiado generosa, puesto que tiende a subrayar los descubrimientos de los oprimidos por encima de la ceguera o estupidez de los opresores.[26]

¿Sería posible desarrollar una teoría general de la labor de interpretación? Probablemente deberíamos comenzar por reconocer que hay dos elementos cruciales que, aunque vinculados, es necesario distinguir formalmente. El primero es el proceso de identificación imaginativa como forma de conocimiento, el hecho de que dentro de las relaciones de dominación, es generalmente sobre los subordinados sobre quien recae el trabajo de comprender cómo funcionan realmente las relaciones sociales. Todo aquel que haya trabajado, por ejemplo, en la cocina de un restaurante, sabe que si algo sale terriblemente mal y un enfadadísimo jefe aparece para averiguar qué ha pasado, es poco probable que realice una investigación detallada, ni siquiera que preste mucha atención a los trabajadores que se amontonan para dar su versión de lo sucedido. Es mucho más probable que haga callar a todo el mundo y que imponga arbitrariamente una historia que permita un juicio instantáneo, por ejemplo: «Tú, Joe, no deberías haber cometido un fallo así; tú, Mark, eres el nuevo así que la debes haber cagado; si lo vuelves a hacer, estás despedido». Son los que no tienen el poder para contratar y despedir quienes tienen que tomarse el trabajo de averiguar qué fue mal para asegurarse de que no vuelva a ocurrir. Lo mismo ocurre en las relaciones duraderas: todo el mundo sabe que los sirvientes tienden a saber mucho de las familias de sus empleadores, pero lo contrario no ocurre casi nunca.

El segundo elemento es el patrón resultante de la identificación empática. Curiosamente, fue Adam Smith, en su *Teoría de los sentimientos morales*, el primero en observar el fenómeno al que ahora nos referimos como «fatiga de la compasión». Los seres humanos, decía, normalmente no sólo tienden a identificarse imaginativamente con sus semejantes, sino que, en consecuencia, tienden a sentir espontáneamente las alegrías y tristezas de éstos. Los pobres, sin embargo, están tan sistemáticamente abatidos que, aunque por lo general son observadores empáticos, se ven sencillamente abrumados y obligados a borrar por completo de su percepción su existencia. La consecuencia es que mientras quienes se encuentran en el tramo inferior de la escala social pasan una gran cantidad de tiempo imaginando las perspectivas de (y preocupándose, de un modo genuino, por) quienes están arriba, casi nunca ocurre a la inversa.

Ya se trate de amos y sirvientes, hombres y mujeres, empleadores y empleados, ricos y pobres, la desigualdad estructural (lo que yo he llamado violencia estructural) crea invariablemente estructuras sesgadas de la imaginación. Dado que creo que Smith acertaba cuando observaba que la imaginación tiende a implicar empatía, el resultado es que las víctimas de la violencia estructural tienden a preocuparse de sus beneficiarios mucho más de lo que estos beneficiarios se preocupan por ellos. Ésta bien puede ser, tras la propia violencia, la fuerza más poderosa a la hora de preservar tales relaciones.

En este punto quiero regresar a la cuestión de la burocracia.

En las democracias industrializadas contemporáneas, la administración legitimada de la violencia se ha convertido en lo que eufemísticamente se llama «aplicación del derecho penal», y, especialmente, en agentes de policía. Digo «eufemísticamente» porque generaciones de sociólogos de la policía han señalado que sólo una pequeña fracción de lo que hacen los policías tiene algo que ver, en realidad, con la aplicación del código penal, o con asuntos delictivos de cualquier tipo. La mayor parte de lo que hacen tiene que ver con regulaciones, o, por expresarlo de un modo más técnico, con la aplicación científica de la fuerza física, para contribuir a resolver problemas administrativos.[27] En otras palabras: se pasan la mayor parte de su tiempo haciendo cumplir esas infinitas regulaciones y normas acerca de quién puede comprar, fumar, vender, construir, comer o beber qué y dónde eso que no existe en lugares como los pueblos pequeños o el Madagascar rural.

Así pues, los policías son burócratas con armas.

Si bien se piensa, resulta un truco ingenioso. Porque cuando a la mayoría de nosotros le viene a la mente la policía, no los ve como los que hacen cumplir regulaciones. Los ve como los que luchan contra el crimen, y cuando piensa en crímenes, el tipo de crimen en que piensa es el «crimen violento».[28] Pese a que, en realidad, lo que la policía hace es exactamente lo opuesto: llevar la amenaza de fuerza a situaciones que, de otro modo, no tendrían nada que ver con ella. Me encuentro con esto todo el tiempo en los

debates públicos. Cuando le gente quiere poner un ejemplo de una hipotética situación en que es más probable que la policía se vea implicada, casi siempre piensan en algún tipo de acto violento interpersonal: un atraco o un asalto. Pero incluso una breve reflexión basta para dejar claro que, cuando suceden la mayoría de los ataques físicos, incluso en grandes ciudades como Marsella, Montevideo o Minneápolis (violencia doméstica, combates de bandas, peleas de borrachos) la policía no interviene. Tan sólo es probable que se llame a la policía si alguien muere, o queda tan gravemente herido que acaba en el hospital. Pero esto se debe a que en el momento en que aparece una ambulancia, aparece también papeleo: si se trata a alguien en un hospital ha de haber una causa de las lesiones; las circunstancias de repente son importantes y hay que rellenar formularios policiales. Y si alguien muere hay todo tipo de formularios, incluso estadísticas municipales. De modo que las únicas peleas en las que la policía se asegura de estar implicada son aquéllas que generan algún tipo de papeleo. La gran mayoría de los atracos y allanamientos tampoco se denuncian, a menos que haya formularios de aseguradoras que rellenar, documentos perdidos que sea necesario recuperar y que sólo se puedan recuperar si uno rellena la correspondiente denuncia policial. De modo que la mayor parte de los delitos violentos acaba por no implicar a la policía.

Por otra parte, intente conducir por las calles de cualquiera de esas grandes ciudades en un coche sin matrícula. Todos sabemos qué va a pasar. Aparecerán casi de inmediato agentes de policía armados con porras, pistolas y/o tásers y si usted sencillamente se niega a seguir sus órdenes, aplicarán, definitivamente, fuerza física.

¿Por qué estamos tan confundidos acerca de lo que realmente hace la policía? La razón más obvia es que, en la cultura popular de los últimos cincuenta años aproximadamente, los policías se han convertido casi obsesivamente en objetos de identificación imaginativa. Se ha llegado al punto de que no es raro que un ciudadano de una democracia industrializada contemporánea pase varias horas al día leyendo libros, mirando películas o series de TV que les invitan a ver el mundo desde el

punto de vista de un policía, y a participar indirectamente en sus hazañas. Y esa policía imaginaria sí pasa, en efecto, todo su tiempo luchando contra delitos violentos, o tratando con sus consecuencias.

Si acaso, esto deja un poco tocadas las preocupaciones de Weber acerca de la jaula de hierro: el peligro de que la sociedad moderna acabe tan bien organizada por tecnócratas anónimos que los héroes carismáticos, el encanto y el romance acaben por desaparecer.[29] Resulta que, en realidad, la sociedad burocrática tiene tendencia a producir sus formas propias y únicas de héroe carismático. Éstos han llegado, desde el siglo XIX, en forma de un sinfín de detectives míticos, agentes de policía y espías: todas ellas, y esto es significativo, figuras cuyo trabajo es precisamente operar allí donde las estructuras burocráticas para obtener información se encuentran con la aplicación real de violencia física. Al fin y al cabo, la burocracia ha existido desde hace miles de años, y las sociedades burocráticas, de Sumeria a Egipto o la China imperial, han producido grandes literaturas. Pero las modernas sociedades del Atlántico norte son las primeras en crear un género de literatura en que los propios héroes son burócratas, u operan por entero dentro de entornos burocráticos.[30]

Me da la impresión de que contemplar el rol de la policía en nuestra sociedad nos permite hacer descubrimientos interesantes en teoría social. Ahora bien, he de admitir que a lo largo de este ensayo no he sido especialmente amable con los profesores universitarios y la mayoría de sus hábitos y predilecciones teóricas. No me sorprendería que alguno acabara entendiendo lo que he escrito en el sentido de que la teoría social es básicamente inútil, las fantasías prepotentes de una élite cerrada que se niega a aceptar las sencillas realidades del poder. Pero no es de eso en absoluto de lo que estoy hablando. Este ensayo es, en sí mismo, un ejercicio de teoría social, y si no opinara que este tipo de ejercicios tienen el potencial para arrojar algo de luz sobre zonas que de otra manera quedarían a oscuras, no lo habría escrito. La cuestión es qué tipo, y con qué propósito.

En este caso, una comparación entre conocimiento burocrático y conocimiento teórico es reveladora. El conocimiento burocrático trata esencialmente de esquematización. En la práctica, un procedimiento burocrático consiste invariablemente en ignorar todas las sutilezas de la

existencia social real y reducirlo todo a fórmulas mecánicas o estadísticas preconcebidas. Ya sea cuestión de formularios, normas, estadísticas o cuestionarios, se trata de una cuestión de simplificación. No es muy diferente del jefe que entra en la cocina para tomar rápidas decisiones arbitrarias acerca de qué es lo que ocurrió: en ambos casos es cuestión de aplicar sencillas plantillas preexistentes a situaciones complejas y a menudo ambiguas. El resultado deja a menudo a quienes están obligados a tratar con la administración burocrática con la sensación de tratar con gente que ha decidido, por alguna razón, ponerse un par de gafas que sólo les permiten ver el dos por ciento de lo que tienen delante. Pero, seguramente, en teoría social ocurre algo similar. A los antropólogos les encanta llamar «descripción densa» a lo que hacen, pero en realidad una descripción etnográfica, incluso una muy buena, capta en el mejor de los casos un dos por ciento de todo lo que ocurre en una discusión entre los Nuer o una pelea de gallos balinesa. Una obra teórica que se apoye en datos etnográficos se centrará, por lo general, en una diminuta parte de *eso*, escogerá quizás una o dos hebras de una complejísima tela de araña de circunstancias humanas y las empleará como base sobre la que realizar generalizaciones, por ejemplo, acerca de las dinámicas de conflicto social, de la naturaleza del rendimiento o del principio de jerarquía.

No quiero decir que haya nada malo en este tipo de reducción. Al contrario: estoy convencido de que es necesario tal proceso si uno quiere decir algo drásticamente nuevo acerca del mundo.

Pongamos por caso el papel del análisis estructural, del tipo que en las décadas de los sesenta y setenta se hizo famoso gracias a antropólogos como Claude Lévi-Strauss o estudiosos del mundo antiguo como Paul Vernant. Siendo lo que son las modas académicas, hoy en día se considera que el análisis estructural está definitivamente *passé*, y la mayoría de estudiantes de antropología hallan el corpus teórico al completo de Claude Lévi-Strauss un poco ridículo. Se me antoja desafortunado. Ciertamente, en tanto el estructuralismo aseguraba ser una grandiosa y única teoría de la naturaleza del pensamiento, el lenguaje y la sociedad, que proporcionaba la clave para descifrar todos los misterios de la cultura humana, era, en efecto, ridículo, y se hizo bien en abandonarlo. Pero el análisis estructural no era

una teoría, sino una técnica, y tirar eso también por la ventana, como en gran parte se ha hecho, nos priva de una de nuestras herramientas más ingeniosas. Porque el gran mérito del análisis estructural es que proporciona una técnica casi a prueba de tontos para hacer lo que cualquier buena teoría debería hacer: simplificar y esquematizar material complejo de tal manera que nos permita decir algo inesperado. Fue así, por cierto, como llegué a la argumentación acerca de Weber y los héroes de la burocracia unos párrafos más arriba. Todo vino de un experimento para demostrar el análisis estructural a estudiantes de un seminario de Yale.

El principio básico del análisis estructural, les explicaba, es que los términos de un sistema simbólico no están aislados: no hay que pensar en ellos en términos de lo que «representan», sino que se definen por sus relaciones entre sí. Primero hay que definir el campo, y luego buscar elementos en ese campo que resulten inversiones sistemáticas entre sí. Tomemos, por ejemplo, los vampiros. Primero los situamos: los vampiros son figuras típicas de las películas de terror estadounidenses. Las películas de terror estadounidenses constituyen una especie de cosmología, un universo en sí mismas. Luego uno se pregunta: ¿qué, en este cosmos, es lo opuesto a un vampiro? La respuesta es obvia: el opuesto es un hombre lobo. A una escala son lo mismo: ambos son monstruos que pueden morderte y, al hacerlo, convertirte a ti también en uno de ellos. En la mayoría de los demás aspectos, son inversiones exactas uno del otro. Los vampiros son ricos; por lo general, aristócratas. Los hombres lobos son generalmente pobres. Los vampiros están vinculados a un espacio: poseen castillos o criptas en las que se retiran durante el día; los licántropos son sin techo, nómadas o, de alguna manera, están siempre a la fuga. Los vampiros controlan a otras criaturas (murciélagos, lobos, humanos a los que hipnotizan o convierten en esclavos). Los hombres lobo son incapaces de controlarse a sí mismos. Y sin embargo (y éste es el factor decisivo en este caso) ambos pueden ser destruidos por su propia negación: los vampiros, mediante una estaca, un sencillo palo afilado que los campesinos emplean para construir vallas; los licántropos, por una bala de plata, algo hecho, literalmente, de dinero.

Al observar estos ejes de inversión, podemos hacernos una idea de lo que realmente tratan estos símbolos: los vampiros, por ejemplo, no tratan necesariamente tanto de la muerte o el miedo como del poder; de los sentimientos simultáneos de atracción y repulsión que tienden a crear las situaciones de dominación.

Como es evidente, se trata de un ejemplo extremadamente sencillo. Lo que acabo de describir no es sino el impulso inicial. Hay toda una serie de otros infinitamente más sofisticados que le seguirían: inversiones dentro de inversiones, términos de mediación, niveles jerárquicos de inclusión… No es necesario entrar en todo eso ahora. Mi argumentación es que incluso haciendo sólo ese estudio preliminar, uno descubrirá casi invariablemente algo que no había pensado hasta entonces. Es una manera radical de simplificar la realidad que lleva a descubrimientos que uno casi seguramente nunca hubiera logrado si hubiera intentado enfrentarse al mundo en toda su complejidad.

A menudo uso ese ejemplo para explicar el análisis estructural a mis estudiantes. A ellos siempre les ha gustado. Una vez sugerí que intentáramos todos juntos analizar otra figura similar de la cultura pop, y alguien sugirió a James Bond.

Esto me parecía lleno de lógica. James Bond es, claramente, un tipo de figura mítica. Pero ¿quién era su opuesto mítico? La respuesta pronto se hizo evidente. James Bond era el opuesto estructural de Sherlock Holmes. Ambos son luchadores contra el crimen con base en Londres, y ambos son eternos adolescentes a su manera, incluso levemente sociópatas, pero en todo lo demás, son opuestos casi del todo:

SHERLOCK HOLMES	JAMES BOND
Amateur	Profesional
Asexual (drogas)	Ultrasexual
Busca información acerca de actos violentos pasados	Busca información sobre actos violentos futuros

Elliott Ness

Philip Marlowe

POLIS de la TV

INVERSIÓN NEGATIVA

LA MOMIA

Búsqueda inapropiada de conocimiento acerca del pasado lleva a la violencia

FRANKENSTEIN

Búsqueda inapropiada de conocimiento acerca del futuro lleva a la violencia

Allá donde Holmes es asexual, pero consumidor de cocaína y opio, Bond es una criatura ultrasexual, pero poco interesado en las drogas (excepto el licor). Holmes es un aficionado. Bond es la quintaesencia del profesional: parece no tener vida más allá de su trabajo. Y sin embargo, Holmes es un aficionado disciplinado y competente de una manera casi sobrenatural, mucho más que los profesionales de Scotland Yard, mientras que Bond es un profesional que siempre se permite una distracción, arruina su cobertura y es capturado, o desobedece órdenes directas de su jefe.[31]

Todo esto, sin embargo, realmente prepara la inversión clave, que se da en términos de lo que verdaderamente *hacen*: Sherlock Holmes busca información acerca de actos de violencia pasados en su país, mientras que James Bond busca información acerca de futuros actos de violencia en el extranjero.

Fue al realizar el mapa del campo cuando me di cuenta de que todo estaba aquí organizado precisamente en torno a la relación entre información y violencia, y que Sherlock Holmes y James Bond constituyen la quintaesencia de los héroes carismáticos de la burocracia. El clásico poli de la TV, o el típico héroe o cualquiera de los «polis-rebeldes-que-rompen-todas-las-reglas» de películas que Hollywood haya producido desde la década de los sesenta es claramente una síntesis de estas dos figuras: luchadores contra el crimen que existen dentro de, pero que constantemente salen de, el orden burocrático, el cual es, sin embargo, todo su sentido y existencia.[32]

Se puede objetar que todo esto es una simplificación de una tradición de cultura popular mucho más rica, compleja y llena de matices. Por supuesto que lo es. De eso se trata. Un análisis estructural de este tipo hace de la simplificación una virtud. Por mi parte, veo también a Claude Lévi-Strauss como una especie de héroe, un hombre con el coraje intelectual para seguir unos cuantos sencillos principios hasta donde le lleven, sin importar cuán aparentemente absurdos o directamente erróneos pudieran ser a veces los resultados (la historia de Edipo trata en realidad de ojos y pies; toda organización social es sencillamente un sistema de intercambio de mujeres)… O, si se prefiere, cuánta violencia provocará así a la realidad. Porque se trata de una violencia productiva. Y nadie sale herido.

Así pues, en tanto uno se mantenga dentro de los confines de la teoría, apoyaré que la simplificación no es necesariamente una forma de estupidez: puede ser una forma de inteligencia. Incluso de brillantez. Los problemas surgen en cuanto la violencia deja de ser metafórica. Déjenme pasar aquí de polis imaginarios a policías reales. Jim Cooper, un antiguo agente del Departamento de Policía de Los Ángeles convertido en sociólogo,[33] ha

observado que la inmensa mayoría de quienes acaban siendo golpeados o sujetos a violencia policial resultan ser inocentes de todo delito. «Los polis no pegan a los ladrones», escribe. La razón, asegura, es sencilla: aquello que más garantiza una reacción violenta por parte de la policía es que los desafíen en su derecho de, como él dice, «definir la situación». Por ejemplo, decir «no, ésta no es una posible situación de delito, es un ciudadano-que-paga-tu-salario-paseando-a-su-perro, así que largo», por no hablar del desastroso «¡eh! ¿Por qué está esposando a ese tipo? ¡No ha hecho nada!». Por encima de todo, es «responder provocativamente» lo que inspira las palizas, y por esto se entiende desafiar cualquier rúbrica administrativa (¿una multitud pacífica o violenta? ¿Un vehículo adecuada o inadecuadamente registrado?) que el oficial haya aplicado de modo arbitrario. La porra del policía es precisamente el punto en el que el imperativo burocrático del Estado de imponer esquemas administrativos sencillos se une a su monopolio para ejercer la fuerza coactiva. Tiene sentido, pues, que la violencia burocrática consista, ante todo, en ataques hacia quienes insisten en esquemas o interpretaciones alternativos. Al mismo tiempo, si uno acepta la famosa definición de Jean Piaget de inteligencia madura como la capacidad para coordinar desde diferentes perspectivas (o perspectivas posibles) se puede ver, precisamente, cómo el poder burocrático, en el momento en que recurre a la violencia, se convierte literalmente en una forma de estupidez infantil. También este análisis es, sin duda, una forma de simplificación, pero productiva. Déjeme demostrarlo aplicando algunos de estos descubrimientos a conocer el tipo de política que puede surgir dentro de una sociedad fundamentalmente burocrática.

Una de las argumentaciones de este ensayo, hasta ahora, es que la violencia estructural crea estructuras asimétricas de la imaginación. Quienes se encuentran en la parte inferior de la pirámide tienen que gastar una gran cantidad de energía imaginativa intentando comprender las dinámicas sociales que los rodean —incluido el tener que imaginar la perspectiva de quienes están en la parte de arriba—, pero estos últimos pueden ser bastante indiferentes a gran parte de lo que sucede a su alrededor. Es decir, que los

que no tienen el poder no sólo acaban realizando la mayor parte del trabajo real y físico que saca adelante la sociedad, sino que además efectúan también casi toda la labor de interpretación.

Esto parece suceder casi siempre que uno se encuentra con la desigualdad sistemática. Era tan cierto en la India de la antigüedad o la China medieval como lo es hoy en día. Y es de suponer que perdurará en tanto perduren las desigualdades estructurales. Sin embargo, nuestra propia organización burocrática introduce un elemento extra. Las burocracias, he sugerido, no son tanto por sí mismas formas de estupidez como formas de organizar la estupidez: de gestionar relaciones que ya están caracterizadas por estructuras de imaginación extraordinariamente desiguales, que existen por la existencia misma de las formas de violencia estructural. Es por esto que incluso si una burocracia se crea con intenciones completamente benévolas, seguirá produciendo absurdos. Y ésta, a su vez, es la razón por la que comencé el ensayo como lo hice. No tengo razones para creer que nadie implicado en el drama de los poderes de mi madre (ni siquiera el director del banco) tuviera mala intención. Y sin embargo, lo que ocurrió fue un completo y aparentemente interminable sinsentido.

¿Por qué ocurre esto? Porque incluso las burocracias más benévolas en realidad tan sólo toman las perspectivas altamente esquematizadas, mínimas y estrechas de miras típicas de los poderosos y las convierten en modos de limitar ese poder o mitigar sus efectos más perniciosos. Obviamente, este tipo de intervenciones burocráticas han hecho mucho bien en el mundo. El Estado del bienestar europeo, con su educación gratuita y su sanidad universal, pueden en justicia considerarse (como remarcó una vez Pierre Bourdieu) como uno de los más grandes logros de la civilización humana. Pero al mismo tiempo, al adoptar formas de ceguera voluntaria típicas de los poderosos y conferirles el prestigio de la ciencia (por ejemplo, adoptando toda una serie de conceptos acerca del significado del trabajo, la familia, el vecindario, el conocimiento, la salud, la felicidad o el éxito que no tenían casi nada que ver con la manera en que las clases pobres o trabajadoras vivían sus vidas, ni mucho menos con lo que para ellos era importante) preparó su propia caída. Y vaya si cayó. Fue precisamente el malestar creado por esta ceguera incluso en las mentes de sus máximos

beneficiarios lo que permitió a la derecha movilizar el apoyo popular a aquellas medidas que reventaron y devastaron incluso los programas de mayor éxito desde los años ochenta.

¿Y cómo se expresó ese malestar? Sobre todo, mediante el sentimiento de que la autoridad burocrática, por su propia naturaleza, representaba algún tipo de guerra contra la imaginación humana. Esto se ve especialmente claro si se miran las rebeliones juveniles, desde China a México o Nueva York, que culminaron con la insurrección de mayo de 1968 en París. Todas ellas fueron sobre todo rebeliones contra la autoridad burocrática; todas la veían como fundamentalmente represora del espíritu humano, de la creatividad, la sociabilidad, la imaginación. El famoso eslogan «todo el poder para la imaginación», pintado en las paredes de la Sorbona, nos ha perseguido desde entonces, repetido ilimitadamente en pósters, chapas, octavillas, manifiestos, películas y letras de canciones, en gran parte porque parece encarnar algo fundamental, no sólo el espíritu de la rebelión de los años sesenta, sino la propia esencia de lo que hemos convenido en llamar «la izquierda».

Esto es importante. En realidad, no podría ser más importante. Creo que lo que ocurrió en 1968 revela una contradicción en el propio núcleo del pensamiento izquierdista, desde su propio comienzo, una contradicción que sólo se reveló por completo en el momento en que su éxito fue más evidente. En la introducción a este libro sugerí que la izquierda carece de una crítica eficaz de la burocracia. Pero si vamos realmente a sus inicios, a la idea que surge más o menos en la época de la Revolución francesa, de que el espectro político puede dividirse en derechas e izquierdas, se ve claramente que la izquierda es, esencialmente, una crítica de la burocracia, incluso si es una izquierda que se ha visto obligada, una y otra vez, a acomodarse en la práctica a las mismas estructuras y pensamientos burocráticos contra los que surgió originalmente para oponérseles.[34]

En este sentido, la actual incapacidad de la izquierda para formular una crítica de la burocracia que realmente conecte con sus antiguos contenidos es sinónimo del declive de la izquierda misma. Sin esa crítica, el pensamiento radical pierde su centro vital, se derrumba hasta no ser más que un montón de protestas y exigencias dispersas.

Parece que cada vez que la izquierda decide tomar un rumbo seguro y «realista» cava un poco más su tumba. Para comprender cómo ocurrió esto, por no hablar de lo que podríamos hacer al respecto, creo que será necesario volver a examinar algunas nociones básicas: en primer lugar, y lo más importante, qué significa ser «realista».

Sé realista: pide lo imposible
(Otro eslogan de 1968)

Hasta ahora he explicado cómo la violencia estructural crea estructuras asimétricas o sesgadas de imaginación y cómo la burocracia se convierte en una manera de gestionar esas situaciones, así como las formas de ceguera estructural y estupidez que inevitablemente implica. Incluso en su mejor versión, los procedimientos burocráticos son, por decirlo de algún modo, maneras de volver la estupidez contra sí misma.

¿Cómo es que tan a menudo los movimientos que desafían estas estructuras acaban creando, en lugar de ello, sus propias burocracias? Habitualmente, lo hacen a modo de compromiso. Uno debe ser realista y no pedir mucho. Las reformas del Estado del bienestar parecen mucho más realistas que exigir una amplia redistribución de la propiedad; un estado «transicional» del socialismo parece más realista que saltar de inmediato a dar el poder a consejos de trabajadores democráticamente organizados, etcétera. Pero esto provoca otra pregunta: cuando hablamos de ser «realista», ¿exactamente a qué nos estamos refiriendo? En este caso, me parece que una anécdota de un grupo activista en el que estuve una vez implicado sería muy instructiva.

Desde principios de 2000 a finales de 2002 estuve trabajando con la Red de Acción Directa de Nueva York (Direct Action Network, DAN), el principal grupo responsable de organizar acciones en masa como parte del Movimiento por la Justicia Social, en Nueva York, en aquella época. Lo llamo un «grupo», pero técnicamente el DAN no era un grupo, sino una red descentralizada que operaba bajo principios de democracia directa de acuerdo a un elaborado, pero muy eficaz, proceso de consenso. Tenía un

papel crucial en los esfuerzos por crear nuevos modos de organización. DAN existía sólo en un espacio puramente político. No tenía recursos concretos (ni siquiera una tesorería digna de mención) que administrar.

Entonces, un día, alguien regaló a DAN un coche.

El coche de DAN causó una crisis, leve pero duradera. Pronto descubrimos que legalmente es imposible, para una red descentralizada, poseer un coche. Los coches pueden ser propiedad de individuos, o de corporaciones (que son individuos ficticios) o de gobiernos. Pero no pueden ser propiedad de redes. A menos que quisiéramos registrarnos como organización sin ánimo de lucro (lo que hubiera exigido una completa reorganización y abandono de nuestros principios igualitarios) la única solución pasaba por encontrar algún voluntario que quisiera alegar que era el propietario legal. Pero aquella persona iba a ser responsable de todas las multas y costes de seguros, y tenía que proporcionar permiso por escrito a cualquiera que quisiera conducir el coche más allá de la frontera del estado. Y, evidentemente, si el coche era confiscado, sólo él podía retirarlo del depósito. Un valiente activista se mostró de acuerdo en aceptar la responsabilidad, pero en consecuencia las reuniones semanales se vieron abrumadas por los informes de sus últimos problemas legales. Antes de que pasara mucho tiempo el coche de DAN se había convertido en una fuente de tantos problemas que decidimos organizar una colecta: dimos una gran fiesta en la que dábamos un mazo a cualquiera que pagara cinco dólares por el derecho a dar un buen golpe al coche.

Me da la impresión de que hay algo profundo en esta historia. ¿Por qué proyectos como DAN (proyectos destinados a democratizar la sociedad) se perciben tan a menudo como delicados sueños que se desvanecen en cuanto se encuentran con la dura realidad material? En nuestro caso, al menos, no tenía nada que ver con la ineficacia: los jefes de la policía de todo el país habían declarado que éramos la fuerza mejor organizada con la que jamás habían tenido que lidiar. Se me hace que el efecto realidad (si uno puede llamarlo así) procede más bien del hecho de que los proyectos radicales tienden a desinflarse (o al menos, a volverse cada vez más difíciles) en cuanto entran en el mundo de las cosas grandes: edificios, coches, tractores, barcos, maquinaria industrial. Esto, a su vez, no se debe a que estos objetos

sean intrínsecamente difíciles de administrar democráticamente: la historia está llena de comunidades que administran con éxito recursos comunes. Es porque, como el coche de DAN, están rodeados de una gigantesca regulación gubernamental y son imposibles de ocultar a los representantes armados del gobierno. En Estados Unidos he visto muchísimos ejemplos de este dilema. Tras una larga lucha una casa ocupada se legaliza. De repente llegan inspectores al edificio y anuncian que costará diez mil dólares en reparaciones hacer que cumpla las regulaciones. Por lo tanto, los organizadores se ven obligados durante los siguientes años a organizar ventas de dulces[35] y a pedir colaboraciones. Esto implica abrir cuentas bancarias, lo que a su vez implica acogerse a regulaciones locales acerca de cómo organizarse para recibir contribuciones o tratar con el gobierno (nuevamente, no como colectivo igualitario). Todas estas regulaciones están respaldadas por la violencia. Ciertamente, en la vida cotidiana rara vez la policía acude porra en mano para hacer cumplir las regulaciones de este tipo, pero, como los anarquistas suelen observar muchas veces desde una posición única, si uno hace como que el Estado y su regulaciones sencillamente no existen, acabarán presentándose. La escasa frecuencia con que aparecen las porras tan sólo contribuye a hacer menos visible esta violencia. Esto, a su vez, hace que los efectos de todas estas regulaciones (regulaciones que casi siempre dan por sentado que las relaciones normales entre individuos están mediatizadas por el mercado, y que los grupos normales se organizan internamente mediante relaciones de jerarquía y mando) parezcan emanar no del monopolio del uso de la fuerza del gobierno, sino de lo grande, sólido y pesado de los propios objetos.

Cuando a uno le dicen que sea «realista», pues, la realidad que están pidiendo a uno que asuma no es una realidad de hechos materiales y naturales, ni una verdad supuestamente fea acerca de la naturaleza humana. Ser «realista» significa tomarse en serio los efectos de la amenaza sistemática de violencia. Esta posibilidad incluso se imbrica en nuestro lenguaje. ¿Por qué, en inglés, se habla de *real property* o *real estate* para decir un edificio? El «real», en este caso, no deriva del latín *res*, cosa: viene del español *real*, o, más correctamente, *regio*, es decir, «del rey».[36] Toda tierra dentro de un territorio soberano pertenece, en última instancia, al

soberano: legalmente, éste es también el caso. Es por ello que el Estado tiene derecho a imponer sus regulaciones. Pero la soberanía significa, en definitiva, el monopolio de lo que se ha venido en llamar eufemísticamente «la fuerza», es decir, la violencia. Así como el filósofo italiano Giorgio Agamben argumentaba que desde la perspectiva del poder soberano algo está vivo porque puedes matarlo, la propiedad es «real» porque el Estado puede confiscarla o destruirla.

Del mismo modo, cuando se adopta una posición «realista» en relaciones internacionales, se da por sentado que los Estados emplearán toda la capacidad que tengan a su disposición, incluyendo la fuerza de las armas, para lograr sus intereses nacionales. ¿Qué «realidad» está uno reconociendo? Ciertamente, no la realidad material. La idea de que las naciones son entidades similares a humanos con sus propósitos e intereses es meramente metafísica. El rey de Francia tenía propósitos e intereses. «Francia» no los tiene. Lo que hace que parezca «realista» sugerirlo es sencillamente que quienes controlan los estados-nación tienen el poder de reclutar ejércitos, lanzar invasiones y bombardear ciudades, y pueden, de otro modo, amenazar con el empleo de la violencia organizada en el nombre de lo que llaman sus «intereses nacionales», y sería estúpido ignorar esa posibilidad. Los intereses nacionales son reales porque pueden matarte.

El término crucial aquí es «fuerza», como en «el monopolio estatal del uso de la fuerza coactiva». Siempre que oímos esta palabra nos hallamos ante el empleo de una ontología política en la que el poder de destruir, hacer daño a otros o amenazar con romper, dañar o machacar los cuerpos de otros (o encerrarlos en una diminuta celda durante el resto de sus días) se trata como el equivalente social a la energía que impulsa el cosmos. Contemple, por ejemplo, las metáforas y sublimaciones que hacen posible la construcción de las dos siguientes frases:

> Los científicos investigan la naturaleza de las leyes naturales a fin de comprender las fuerzas que rigen el universo.

> Los policías son expertos en la aplicación científica de la fuerza física a fin de hacer cumplir las leyes que rigen la sociedad.

Ésta es, en mi opinión, la naturaleza misma del pensamiento de derechas: una ontología política que a través de medios tan sutiles como éstos permite que la violencia defina los propios parámetros de la existencia social y del sentido común.[37]

Es por esto que digo que la izquierda ha sido siempre, en aquello que la inspiraba en esencia, antiburocrática. Porque siempre se ha basado en un conjunto diferente de asunciones acerca de lo que es real en última instancia, es decir: sobre las bases mismas de lo político. Como es evidente, los izquierdistas no niegan la realidad de la violencia. Muchos teóricos izquierdistas piensan mucho en ella, en realidad. Pero no tienden a darle un estatus fundacional. En lugar de ello, yo diría que el pensamiento de izquierdas se basa en lo que llamaré una «ontología política de la imaginación» (aunque, probablemente, podría haberla llamado una ontología de la creatividad, o de la creación, o de la invención). Hoy en día la mayoría de nosotros tiende a identificar esta tendencia con el legado de Marx, con un énfasis en la revolución social y las fuerzas de producción material. Marx sólo era un hombre de su época, y sus términos surgían de argumentaciones mucho más amplias acerca del valor, el trabajo y la creatividad habituales en los círculos radicales de su tiempo, ya fuese del movimiento obrero o procediesen de varias ramas del romanticismo y la vida bohemia que conocía de París o Londres en la época. El propio Marx, pese a todo su desprecio hacia los socialistas utópicos de su era, nunca dejó de insistir en que lo que hace a los humanos diferentes de los animales es que los arquitectos, a diferencia de las abejas, levantan primero los edificios en su imaginación. Era propiedad exclusiva de los humanos, para Marx, imaginar primero las cosas y sólo entonces llevarlas a la existencia. Éste era el proceso a que se refería con «producción».

Por la misma época, socialistas utópicos como Saint Simon aseguraban que los artistas necesitaban convertirse en *avant-garde* o «vanguardia», como él lo llamaba, del nuevo orden social, y proporcionar las grandes visiones que al fin la industria tenía el potencial para llevar a cabo. Lo que por aquel entonces podía parecer tan sólo la fantasía de un propagandista político excéntrico, pronto se convirtió en el garante de una esporádica, incierta pero aparentemente permanente alianza que perdura hasta nuestros

días. Si las vanguardias artísticas y los revolucionarios sociales han sentido una peculiar afinidad los unos por los otros desde entonces, tomando prestadas mutuamente ideas y lenguajes, parece haberse debido a que ambos han permanecido aferrados a la idea de que la verdad definitiva y oculta del mundo es algo que hacemos nosotros, y que con la misma facilidad podría hacerse de modo diferente. En este sentido, la frase «todo el poder para la imaginación» expresa la quintaesencia misma de la izquierda.

Así pues, desde una perspectiva izquierdista, la realidad oculta de la vida humana es que el mundo no ocurre «porque sí». No es un hecho natural, pese a que lo tratemos como si lo fuera: existe porque lo creamos colectivamente. Pero en el momento en que uno se pone a pensar en él en esos términos, se hace evidente que algo ha ido terriblemente mal. Porque, ¿quién, si cualquiera pudiera imaginar un mundo que le gustara y hacerlo existir, crearía un mundo como éste?[38] Quizás la sensibilidad izquierdista se expresó en su forma más pura en las palabras del filósofo marxista John Holloway, quien una vez quiso titular un libro «Dejad de hacer capitalismo».[39] El capitalismo, como él señaló, no es algo impuesto sobre nosotros por alguna fuerza exterior. Sólo existe porque día a día nos levantamos y seguimos produciéndolo. Si una mañana nos despertásemos y decidiéramos, colectivamente, crear otra cosa, ya no tendríamos más capitalismo. Ésta es la pregunta definitiva del revolucionario: ¿qué condiciones ha de haber que nos permitan hacer esto, es decir, levantarnos, imaginar y crear otra cosa?

A este énfasis en las fuerzas de creatividad y producción la derecha tiende a responder que los revolucionarios se olvidan sistemáticamente de la importancia social e histórica de los «medios de destrucción»: Estados, ejércitos, verdugos, invasiones bárbaras, criminales, turbas violentas, etcétera. Pretender que esas cosas no existen, aseguran, o que basta con no desearlas, tiene como consecuencia la creación de regímenes de ultraizquierda que al final crearán más muerte y destrucción que aquellos que tienen la sabiduría de optar por un enfoque más «realista».

Obviamente, esto es una simplificación, y se podrían hacer infinidad de matices. La burguesía de la época de Marx, por ejemplo, tenía una filosofía extremadamente productivista, que era una de las razones por las que Marx la veía como una fuerza revolucionaria. Había elementos de la derecha que tonteaban con el ideal artístico, y los regímenes marxistas del siglo XX abrazaban, esencialmente, las teorías de la derecha del poder y apenas prestaban atención (más allá de la imagen) a la determinante naturaleza de la producción. Por otra parte, en su obsesión por encarcelar a los poetas y dramaturgos cuyas obras juzgaban amenazadoras, delataban una profunda fe en el poder del arte y de la creatividad para cambiar el mundo. Los regímenes capitalistas de la época, en cambio, ni se molestaban, convencidos de que con mantener una mano firme en los medios de producción (y, por supuesto, en el ejército y la policía) el resto caería por su propio peso.

Una de las razones por las que es tan difícil ver esto es que la palabra «imaginación» tiene muchos sentidos diferentes. En la mayor parte de definiciones modernas, la imaginación se contrapone a la realidad; las cosas «imaginarias» son, en primer lugar y sobre todo, cosas que no están ahí. Esto puede causar mucha confusión cuando hablamos de la imaginación en términos abstractos, porque hace que parezca que la imaginación tiene más que ver con *The Faerie Queene*, de Spenser,[40] que con un grupo de camareras intentando adivinar cómo aplacar a la pareja de la Mesa 7 antes de que aparezca el jefe.

Aun así, esta manera de pensar en la imaginación es relativamente nueva, y sigue coexistiendo con muchas otras más antiguas. En la concepción común de la Antigüedad y de la Edad Media, por ejemplo, lo que llamamos «imaginación» no se consideraba opuesto a la realidad *per se*, sino que era una especie de tierra de nadie, una zona de paso que conectaba la realidad material con el alma racional. Esto era especialmente cierto para quienes veían en la razón esencialmente un aspecto de Dios, y que sentían que, por lo tanto, el pensamiento tomaba parte en una divinidad que de ningún modo pertenecía (en realidad, era completamente ajena) a la

realidad material. Ésta era la postura dominante a lo largo de la Edad Media. ¿Cómo podía, entonces, la mente racional recibir impresiones sensoriales de la naturaleza?

La solución fue proponer una sustancia mediadora, compuesta de la misma materia que las estrellas, el *pneuma*, una especie de sistema circulatorio a través del cual podían pasar las percepciones del mundo material, quedando emocionalmente cargadas en el proceso y mezclándose con todo tipo de fantasmas, antes de que la mente racional pudiera comprender su significado. Las intenciones y deseos se movían en la dirección opuesta, pasando a través de la imaginación antes de poder materializarse en el mundo. Sólo después de Descartes, en realidad, la palabra «imaginario» pasa a significar, específicamente, todo lo que no es real: criaturas imaginarias, lugares imaginarios (Narnia, planetas en galaxias distantes, el reino del Preste Juan), amigos imaginarios… Bajo esta definición, una «ontología política de la imaginación» sólo podía ser una contradicción por sus propios términos. La imaginación no puede ser la base de la realidad. Es, por definición, lo que podemos pensar pero carece de realidad.

Más adelante me referiré a esto como «la noción trascendente de la imaginación», dado que parece tomar como modelos las novelas u otras obras de ficción que supuestamente siguen siendo las mismas sin importar cuántas veces se lean. El mundo real no afecta a las criaturas imaginarias (duendes, unicornios o polis de la TV). No puede ser, dado que no existen. A diferencia de ello, el tipo de imaginación que he estado desarrollando en este ensayo está más cerca de la antigua concepción inmanente. Sobre todo, no es en absoluto estática ni libre de ataduras, sino que está completamente metida en proyectos de acción cuya intención es tener efectos reales en el mundo material, y, como tal, está siempre cambiando y adaptándose. Esto es verdad ya se esté fabricando un cuchillo, una pieza de orfebrería o intentando asegurarse de no herir los sentimientos de un amigo.

Fue precisamente a finales del siglo XVIII, con los orígenes del capitalismo industrial, de la moderna sociedad burocrática y la división política entre derecha e izquierda, cuando el nuevo concepto trascendente de imaginación ganó prominencia. Para los románticos, en especial, la

imaginación ocupó el lugar anteriormente ocupado por el alma: más que mediar entre el alma racional y el mundo material, *era* el alma, y el alma era lo situado más allá de la mera racionalidad. No es difícil ver cómo el surgimiento de un orden burocrático de despachos, oficinas, fábricas y administración racionales daría lugar también a este tipo de idea. Pero en tanto la imaginación se convertía en una categoría residual, todo aquello que no era el nuevo orden, tampoco era completamente trascendente; en realidad, se convirtió por necesidad en una especie de alocado batiburrillo de lo que he estado llamando principios trascendente e inmanente. Por una parte, se veía la imaginación como la fuente del arte y de la creatividad. Por otra parte, se la veía como la base de la empatía y, por lo tanto, de la moralidad humana.[41]

Doscientos cincuenta años después, haríamos bien en comenzar a distinguir entre estas cosas.

Porque, sinceramente, hay mucho en juego aquí. Para hacernos una idea de cuánto, regresemos un momento a aquel eslogan de mayo de 1968, «La imaginación al poder». ¿A qué imaginación nos referimos? Si lo tomamos como una referencia a la imaginación trascendente, un intento de imponer algún tipo de visión utópica prefabricada, los efectos pueden ser desastrosos. A lo largo de la historia ha solido significar crear una vasta máquina burocrática diseñada para imponer tales visiones utópicas mediante la violencia. Muy probablemente el resultado serían atrocidades a escala planetaria. Por otra parte, en una situación revolucionaria, uno podría, por la misma razón, argumentar que *no* dar poder a la otra forma inmanente de imaginación (el sentido común, práctico, de los cocineros, enfermeras, mecánicos y jardineros) podría acabar dando exactamente los mismos resultados.

Esta confusión, esta mescolanza de diferentes concepciones de la imaginación, se detecta a lo largo de toda la historia del pensamiento izquierdista.

Se puede detectar ya la tensión en Marx. Hay una extraña paradoja en su enfoque acerca de la revolución. Como ya he señalado, Marx insiste en que lo que nos hace humanos es que, en lugar de basarnos en instintos inconscientes, como las arañas y abejas, primero levantamos estructuras en

nuestra imaginación y luego intentamos crear esas visiones en la realidad. Cuando una araña teje su tela, opera por instinto. El arquitecto primero dibuja un plano y sólo después comienza a poner los cimientos de su edificio. Esto es verdad, asegura Marx, a todas las escalas de producción material, ya se construyan puentes o botas. Y sin embargo, cuando Marx habla de creatividad social, su ejemplo clave (en realidad, el único tipo de creatividad social del que habla) es siempre la revolución, y cuando lo hace, cambia por completo de registro. En realidad, da marcha atrás. El revolucionario nunca debería proceder como un arquitecto; nunca debería comenzar por trazar los planos para una sociedad mejor y luego ver cómo ponerla en práctica. Eso sería ser utópico, y Marx no sentía sino desprecio por lo utópico. En su lugar, la revolución es la práctica inmanente del proletariado, que finalmente dará fruto de maneras que no podemos imaginar desde nuestro actual punto de vista.

¿Por qué esta discrepancia? La explicación más generosa, creo, es que Marx se daba cuenta, al menos de modo intuitivo, de que la imaginación funciona de modo diferente en el dominio de la producción material y en las relaciones sociales; pero también de que carecía de una teoría que explicara el porqué. Quizás al escribir desde mediados del siglo XIX, mucho antes del auge del feminismo, simplemente carecía de las herramientas intelectuales.[42] Teniendo en cuenta las consideraciones esbozadas en este ensayo, creo que podemos confirmar que éste es el caso. Por decirlo en términos del propio Marx: en ambos dominios se puede hablar de alienación. Pero en cada uno la alienación opera de maneras profundamente diferentes.

Para recapitular: las desigualdades estructurales siempre crean lo que he llamado «estructuras asimétricas de imaginación», es decir, divisiones entre una clase de personas, que acaban efectuando casi toda la labor de interpretación, y la otra, que no la realiza. Sin embargo, la esfera de producción fabril que concernía a Marx es un tanto inusual al respecto. Es uno de los pocos contextos en que la clase que acaba efectuando una mayor labor de interpretación es la dominante.

Creatividad y deseo, lo que a menudo reducimos, en términos de política económica, a «producción» y «consumo», son fundamentalmente vehículos de la imaginación. Las estructuras de desigualdad y dominación (si se prefiere, la violencia estructural) suelen sesgar la imaginación. La violencia estructural puede crear situaciones en que se relega a los obreros a trabajos mecánicos, aburridos, embrutecedores, y sólo a una pequeña élite se le permite disfrutar de trabajo creativo, lo que lleva al sentimiento, por parte de los obreros, de que están alienados de su propio trabajo, que sus logros pertenecen a alguna otra persona. Puede crear también situaciones en que reyes, políticos, famosos o directores generales vayan por ahí ignorantes de casi todo lo que les rodea mientras que sus esposas, servidores, trabajadores y obreros pasan todo el tiempo en la imaginativa tarea de mantenerlos en sus fantasías. Sospecho que la mayoría de las situaciones de desigualdad combinan elementos de ambas.

La experiencia subjetiva de vivir en una de tales estructuras asimétricas de imaginación (la manera en que la imaginación se fragmenta y retuerce) es aquello a lo que nos referimos cuando hablamos de «alienación».

La tradición de la economía política, dentro de la que escribía Marx, tiende a ver el trabajo, en las modernas sociedades, dividido en dos esferas: el trabajo asalariado, del cual el paradigma es el trabajo fabril, y el trabajo doméstico (cuidar de la casa, criar hijos), relegado sobre todo a las mujeres. El primero se percibe ante todo como una forma de crear y mantener objetos físicos. El segundo se percibe más probablemente como una manera de crear y mantener gente y relaciones sociales. La distinción es, evidentemente, un tanto exagerada: nunca ha habido una sociedad, ni siquiera la Manchester de Engels, o la París de Victor Hugo, en que la mayoría de los hombres fueran obreros fabriles y la mayoría de las mujeres trabajaran exclusivamente como amas de casa. Aun así, enmarca bien la manera en que pensamos hoy en día en estos temas. También señala la raíz del problema de Marx. En la esfera de la industria, son los que están arriba quienes se reservan la mayoría de las tareas creativas (por ejemplo, diseñan los productos y organizan la producción) mientras que cuando surgen las desigualdades en la esfera de la producción social, es de los de debajo de

quienes se espera que hagan la mayor parte del trabajo imaginativo, para ser más exactos, el grueso de lo que llamamos «labor de interpretación», que mantiene la vida social.[43]

Hasta ahora he explicado que los procedimientos burocráticos, que poseen la sorprendente capacidad de hacer que hasta la gente más lista se comporte como idiota, no son tanto formas de estupidez en sí mismas como maneras de gestionar situaciones de por sí estúpidas debido a los efectos de la violencia estructural. En consecuencia, tales procedimientos acaban formando parte de la ceguera y la estupidez que intentan gestionar. En el mejor de los casos se convierten en modos de hacer que la estupidez se vuelva contra sí misma, en gran parte de manera similar a lo que se dice de la violencia revolucionaria. Pero aunque sea en nombre de la equidad y la justicia, la estupidez sigue siendo estupidez, y la violencia en nombre de la liberación humana sigue siendo violencia. No es casual que tan a menudo lleguen juntas.

Durante gran parte del último siglo, por lo tanto, la gran cuestión revolucionaria ha sido ésta: ¿cómo se consigue un cambio fundamental en la sociedad sin poner en marcha un proceso que acabe con la creación de una nueva burocracia violenta? ¿Es el utopismo un problema, es decir, la idea misma de imaginar un mundo mejor y luego llevarlo a la práctica? ¿O se trata de algo en la propia naturaleza de la teoría social? ¿Deberíamos, pues, abandonar la teoría social? ¿O es que la noción de revolución posee un fallo inherente?

Desde los años sesenta, una solución habitual ha consistido en rebajar las expectativas. En los años que llevaron a mayo de 1968 los situacionistas aseguraron que era posible hacerlo mediante actos creativos de subversión que minaran la lógica de lo que ellos denominaban «el espectáculo», que nos convertía en consumidores pasivos. Mediante esos actos uno podía, al menos temporalmente, recuperar sus poderes imaginativos. Al mismo tiempo, sentían que esos pequeños actos no eran sino ensayos a escala menor para el gran momento de insurrección que al que inevitablemente llevarían: «la» revolución, hablando en plata. Esto es lo que, en gran

medida, hoy en día ha desaparecido. Si los acontecimientos de mayo de 1968 demostraron algo es que si uno no aspira a hacerse con el poder estatal no puede haber esa ruptura fundamental y total. En consecuencia, entre la mayoría de los revolucionarios contemporáneos, ese elemento milenario casi ha desaparecido. Ya nadie cree que los cielos estén a punto de abrirse. Sin embargo, hay un consuelo: que, en consecuencia, en tanto uno puede llegar a experimentar la libertad revolucionaria, puede experimentarla de inmediato. Veamos, por ejemplo, esta declaración del Colectivo Crimethinc, probablemente los jóvenes anarquistas más inspiradores que hoy en día operan bajo la tradición situacionista:

> Debemos crear nuestra libertad cortando agujeros en el tejido de esta realidad, forjando nuevas realidades que, a su vez, nos darán forma. Ponerse constantemente en nuevas situaciones es la única manera de asegurarse de que las decisiones se toman libres de inercia o hábito, costumbre, ley o prejuicio… y es cosa de uno crearse esas situaciones.
>
> La libertad sólo existe en el momento de la revolución. Y esos momentos no son tan raros como uno cree. El cambio, el cambio revolucionario, ocurre constantemente y por todas partes, y todos tenemos un papel en él, conscientemente o no.

¿Qué es esto sino una elegante declaración de la lógica de la acción directa, la desafiante insistencia en actuar como si uno fuera ya libre?[44] La pregunta obvia es cómo puede contribuir este enfoque a una estrategia general que lleve, quizás, no a un solo momento de redención revolucionaria, sino a un movimiento acumulativo hacia un mundo sin Estados ni capitalismo. Al respecto, nadie está completamente seguro. La mayoría asume que el proceso sólo puede ser de continua improvisación. Seguramente habrá momentos de insurrección. Con toda probabilidad, unos cuantos. Pero con toda seguridad sólo serán un elemento más en un proceso revolucionario mucho más complejo y multifacético cuyas líneas generales, en este momento, apenas se pueden prever del todo.

Mirando hacia atrás, lo que parece sorprendentemente inocente es la antigua noción de que una sola insurrección o el éxito en una guerra civil puedan, por así decirlo, neutralizar todo el aparato de la violencia estructural, al menos dentro de un territorio nacional concreto: que dentro de ese territorio, las realidades de la derecha se puedan sencillamente

arrancar y dejar el camino abierto a una desbocada inundación de creatividad revolucionaria. Pero lo realmente desconcertante es que, en ciertos momentos de la historia humana, eso parecía ser exactamente lo que estaba ocurriendo. Me parece que si hemos de ser capaces de hacernos con la nueva concepción emergente de revolución, tenemos que ponernos a pensar de nuevo acerca de la calidad de esos momentos de insurrección.

Una de las cualidades más notables de tales momentos de insurrección es cómo parecen surgir de la nada… para, luego, disolverse igual de rápidamente. ¿Cómo es que el mismo «público»[45] que dos meses antes de, pongamos por ejemplo, la Comuna de París o la Guerra Civil española había votado en un régimen social moderadamente democrático, de repente se encuentra dispuesto a arriesgar su vida por los mismos ultra-radicales que apenas habían obtenido una fracción de los votos? O, por volver a mayo de 1968, ¿cómo es que el mismo público que parecía apoyar (o, al menos, sentir una gran simpatía por) el movimiento estudiantil/obrero, pudo inmediatamente después regresar a las urnas y elegir a un gobierno de derechas? Las explicaciones históricas más habituales (que los revolucionarios en realidad no representaban al público y a sus intereses, pero que tal vez elementos del público se vieron contagiados de algún tipo de efervescencia irracional) parecen evidentemente inadecuados. En primer lugar, asumen que «el público» es una entidad con opiniones, intereses y lealtades que se pueden tratar como consistentes a lo largo del tiempo. En realidad lo que llamamos «el público» se crea y produce a través de instituciones que permiten determinadas formas de acción (responder encuestas, ver la televisión, votar, firmar peticiones o escribir cartas a cargos electos, asistir a vistas públicas) y no otras. Estos marcos de acción implican ciertas formas de hablar, pensar, argumentar y deliberar. El mismo público que puede mayoritariamente consumir drogas puede también votar una y otra vez a favor de su ilegalización; el mismo grupo de ciudadanos tomará decisiones completamente diferentes en cuanto a cuestiones que afectan a sus comunidades si se organizan en un sistema parlamentario, un sistema de plebiscitos informáticos o se alojan en una serie de asambleas públicas. Todo el proyecto anarquista de reinventar la democracia directa se basa en que así sea.

Para ilustrar lo que quiero decir, tengamos en cuenta que en los países de habla inglesa, al mismo grupo de personas llamado, en un contexto, «el público», se lo puede denominar, en otro, «la mano de obra». Se convierte en «mano de obra», por supuesto, cuando se dedica a todo tipo de actividades. «El público» no trabaja: una frase como «la mayor parte del público estadounidense trabaja en el sector servicios» no aparecería jamás en una revista o diario, y si un periodista intentase escribir una frase así, su director la editaría. Es especialmente extraño dado que el pueblo *sí* que parece tener que trabajar: ésta es la razón por la que, como tantas veces lamentan los críticos izquierdistas, los medios de comunicación siempre hablarán de cómo una huelga en los transportes supondrá una incomodidad para el público, a la hora de ir a trabajar, pero nunca se les ocurrirá que quienes hacen huelga son también parte de ese público, o que, si de ella se deriva un aumento de salarios, beneficiará al público en general. Y, ciertamente, el «público» no sale a la calle. Su papel es el de audiencia en espectáculos públicos y consumidor de servicios públicos. Cuando compran o consumen productos o servicios del sector privado, los mismos individuos se convierten en otra cosa («consumidores») de la misma manera en que, según en qué contextos, se los vuelve a etiquetar como «la nación», «el electorado» o «la población».

Todas estas entidades son consecuencia de burocracias y prácticas institucionales que, a su vez, definen ciertos horizontes de posibilidad. De aquí que a la hora de votar en unas elecciones parlamentarias haya que escoger una opción «realista»; en una situación revolucionaria, en cambio, de repente todo parece posible.

Lo que tienen en común «el público», «la mano de obra», «el electorado», «los consumidores» y «la población» es que existen gracias a marcos de acción institucionales que son inherentemente burocráticos y, por lo tanto, profundamente alienantes. Las cabinas de votación, las pantallas de televisor, los cubículos de trabajo, los hospitales, los rituales que los rodean… se puede decir que son las máquinas mismas de la alienación. Son los instrumentos a través de los cuales se aplasta y destruye la imaginación humana. Los momentos de insurrección son aquellos en los que se neutraliza este aparato burocrático. Hacerlo siempre parece tener el

resultado de ampliar los horizontes de posibilidades, algo que sólo es de esperar si uno de los principales efectos del aparato es mantener horizontes extremadamente limitados. Probablemente ésta sea la razón, como tan bellamente expresara Rebecca Solnit, de que la gente experimente algo muy similar durante los desastres naturales.[46] Todo esto explicaría por qué los momentos revolucionarios suelen aparecer seguidos por una extraordinaria abundancia de creatividad social, artística e intelectual. Las estructuras, habitualmente desiguales, de identificación imaginativa caen; todo el mundo experimenta con ver el mundo desde nuevos puntos de vista; todo el mundo se siente no sólo con derecho, sino con una necesidad práctica inmediata de recrear y re-imaginar todo lo que le rodea.

La cuestión, evidentemente, es cómo asegurarse de que quienes pasan por esta experiencia no se reorganizan inmediatamente bajo otro nuevo epígrafe (el pueblo, el proletariado, la multitud, la nación, la *ummah*,[47] lo que sea) que dé lugar a la construcción de un nuevo conjunto de normas, regulaciones e instituciones burocráticas en torno a sí mismo, y que inevitablemente creará nuevas formas de policía para obligar a su cumplimiento. Creo que a este respecto se ha realizado algún progreso. Gran parte del crédito hay que otorgárselo al feminismo. Desde al menos los años setenta, ha habido un esfuerzo consciente por parte de quienes buscan un cambio radical de trasladar el énfasis de cuestiones milenarias a cuestiones mucho más inmediatas acerca de cómo pueden organizarse de un modo no burocrático esos «cortes en el tejido de la realidad», de tal modo que al menos parte de ese poder imaginativo pueda sostenerse a largo plazo. Esto ya era así durante los grandes festivales de la resistencia que organizó el Movimiento por la Justicia Social alrededor de las Cumbres del Comercio entre 1998 y 2003, en los que los intrincados detalles del proceso de planificación democrática de las acciones era, como mínimo, tan importante como las propias acciones, pero se acentuó más aún en 2011, con las acampadas de la Primavera Árabe, las grandes asambleas en Grecia y España y, finalmente, el movimiento Occupy en Estados Unidos. Fueron acciones simultáneas y directas, demostraciones prácticas de cómo se podía

ejercer la democracia directa delante de las narices del poder y experimentos de cómo podría ser un orden social genuinamente no burocratizado, basado en el poder de la imaginación.

Ésta es la lección, creo, en cuanto a la política. Si uno resiste el efecto realidad creado por una ubicua violencia estructural (la manera en que las regulaciones burocráticas parecen desaparecer en la propia masa y solidez de los objetos grandes y pesados que nos rodean como edificios, vehículos y grandes estructuras de cemento, haciendo que un mundo regulado por esos principios parezca natural e inevitable, y todo lo demás, una fantasía utópica) *es* posible otorgar poder a la imaginación. Pero también requiere una inmensa cantidad de trabajo.

El poder lo hace a uno perezoso. Si algo reveló nuestra anterior disquisición teórica acerca de la violencia estructural es que, pese a que quienes están en situaciones de poder y privilegio suelen sentirlas como una carga de responsabilidad, de modo general el poder tiene que ver con aquello de lo que uno *no tiene* por qué preocuparse, *no tiene* por qué saber y *no tiene* que hacer. Las burocracias pueden democratizar este tipo de poder (al menos hasta cierto punto) pero no pueden deshacerse de él. Se convierte en formas de pereza institucionalizada. El cambio revolucionario puede suponer la alegría de romper los grilletes a la imaginación, o de darse cuenta de repente de que lo imposible no es imposible en absoluto, pero también significa que la gente tendrá que superar parte de esta pereza profundamente asimilada y empezar a realizar una labor interpretativa (imaginativa) durante mucho tiempo para que esas realidades cuajen.

He pasado mucho tiempo, durante las últimas dos décadas, pensando en cómo puede contribuir la teoría social a este proceso. Como ya he subrayado, la teoría social podría verse como una especie de simplificación radical, o de ignorancia calculada, una manera de ponernos unas anteojeras especialmente diseñadas para hacernos ver patrones que de otra manera no hubiéramos llegado a ver.

Lo que he estado intentando, pues, es ponernos un par de anteojeras que nos permita ver el otro par. Por eso empecé este ensayo como lo hice, con el papeleo que rodeó la enfermedad y la muerte de mi madre. Quería llevar la teoría social a aquellos lugares que le son más hostiles. Hay zonas muertas que impregnan nuestras vidas, áreas tan desprovistas de toda posibilidad de profundidad interpretativa que rechazan cualquier intento de otorgarles valor o significado. No es sorprendente que no nos guste hablar de ellas: repelen la imaginación. Pero también creo que tenemos la responsabilidad de enfrentarnos a ellas, porque si no lo hacemos nos arriesgamos a ser cómplices de la misma violencia que las crea.

Déjenme explicar qué quiero decir con esto. La tendencia en la teoría social existente es la de idealizar la violencia: tratar los actos violentos, sobre todo, como maneras de lanzar dramáticos mensajes, de jugar con símbolos de poder absoluto, purificación y terror. No estoy diciendo que esto no sea del todo así. La mayoría de los actos violentos son también, en este sentido literal, actos de terrorismo. Pero querría insistir en que centrarnos en estos aspectos más dramáticos de la violencia nos facilita ignorar que uno de los rasgos característicos de la violencia, y de las situaciones que crea, es que es muy aburrida. En las prisiones estadounidenses, que son sitios tremendamente violentos, la forma más perversa de castigar a una persona es sencillamente encerrarla en una celda diminuta durante años sin absolutamente nada que hacer. El vaciado de toda posibilidad de comunicación o sentido es la esencia real de lo que realmente es, y hace, la violencia. Sí, incomunicar a alguien es una manera de enviarle un mensaje, a él y a otros prisioneros. Pero el acto consiste básicamente en reprimir la posibilidad de enviar cualquier otro mensaje de cualquier tipo.

Una cosa es decir que, cuando un amo azota a un esclavo, se está embarcando en una forma de acción comunicativa y profunda, explicando la necesidad de obediencia total y al mismo tiempo intentando crear una imagen de poder absoluto y arbitrario. Todo eso es cierto. Pero otra cosa muy diferente es insistir en que eso es lo único que está ocurriendo, o lo único de lo que hay que hablar. Al fin y al cabo, si no exploramos lo que realmente significa «sin preguntas» (la capacidad del amo de permanecer ignorante respecto del entendimiento del esclavo de cualquier situación; la

incapacidad del esclavo de decir nada cuando se da cuenta de un fallo en la lógica de razonamiento del amo; las formas de ceguera voluntaria y estupidez que se dan en consecuencia; el que ello obligue al esclavo a gastar aún más energía intentando comprender y anticipar las confundidas percepciones del amo) no estamos, de alguna manera, haciendo el mismo trabajo que el látigo? No se trata, en realidad, de hacer que sus víctimas hablen. Se trata, al fin y al cabo, de participar en el proceso que las hace callar.

Hay otra razón por la que comencé con la historia acerca de mi madre y la notaria. Como dejó clara mi aparentemente inexplicable confusión con las firmas, estas zonas muertas pueden, al menos temporalmente, atontar *a cualquiera*. De igual modo, la primera vez que elaboré esta argumentación no tenía ni idea de que la mayoría de estas ideas ya se habían desarrollado en la crítica feminista del punto de vista. Habían reducido la crítica a un papel tan marginal que yo apenas tenía idea de que existiera. Estos territorios ponen ante nosotros un tipo de laberinto burocrático de ceguera, ignorancia y absurdo, y es perfectamente comprensible que la gente decente los intente evitar (en realidad, que la estrategia de liberación política más eficaz hasta ahora descubierta sea precisamente evitarlos) pero al mismo tiempo, ignorar que están ahí es algo que sólo podemos hacer si aceptamos el riesgo que comporta.

2

De coches voladores y el índice en declive de ganancias

> La realidad contemporánea es la versión beta de un sueño de ciencia ficción
>
> RICHARD BARBROOK

Un vergonzoso secreto se cierne sobre todos nosotros en este siglo XXI. Nadie parece querer aceptarlo.

Para quienes deberían encontrarse en el punto álgido de sus vidas, entre los cuarenta y los cincuenta años, es especialmente importante, pero en un sentido más amplio nos afecta a todos. Es un sentimiento enraizado en una profunda decepción acerca de la naturaleza del mundo en que vivimos, la percepción de una promesa rota, de una promesa solemne que nos hicieron cuando éramos niños acerca de cómo se suponía que iba a ser nuestro mundo de adultos. No me refiero aquí a las falsas promesas estándar que siempre se hace a los niños (que el mundo es justo, que las autoridades son bienintencionadas, que quienes trabajan duro tendrán su recompensa) sino a una promesa generacional muy específica (que se hizo sobre todo a quienes eran niños en las décadas de 1950, 1960, 1970 e incluso en la de 1980) y que nunca se articuló en forma de promesa sino más bien como un conjunto de nociones acerca de cómo sería nuestro mundo de adultos. Y, como nunca nos lo prometieron, ahora que de manera espectacular no se ha cumplido, nos ha dejado confusos, indignados, pero al mismo tiempo avergonzados por nuestra propia indignación, sonrojados por haber sido alguna vez tan tontos como para creer a nuestros mayores.

Me refiero, como es obvio, a la evidente inexistencia, en 2015, de coches voladores.

Bueno, de acuerdo, no sólo de coches voladores. En realidad no me preocupan los coches voladores, sobre todo porque ni siquiera tengo carnet. A lo que me refiero es a todas las maravillas tecnológicas que todo niño que creciera entre mediados y finales del siglo XX sencillamente asumía que existirían para 2015. Conocemos la lista: campos de fuerza, teletransporte, campos antigravedad, tricorders,[1] rayos tractores, drogas de la inmortalidad, animación suspendida, colonias en Marte. ¿Qué pasó con todas ellas? Cada cierto tiempo se anuncia a bombo y platillo que alguna está a punto de hacerse realidad (los clones, por ejemplo, o la criogenización, o medicamentos antienvejecimiento, o capas de invisibilidad), pero cuando no resultan ser falsas promesas (que es lo que son generalmente) resultan tener fallos irremediables. Si uno señala esto, la respuesta habitual es una evocación ritual de las maravillas de la informática (¿por qué querrías tener un patín antigravedad cuando puedes tener Second Life?) como si se tratase de alguna forma de compensación sorpresa. Pero incluso en este terreno no estamos ni siquiera cerca de donde la gente de los años cincuenta creía que estaríamos a estas alturas. Aún no tenemos ordenadores con los que poder tener una conversación interesante, ni robots que saquen a pasear al perro o plieguen la ropa planchada.

Desde el punto de vista de alguien que tenía ocho años cuando los alunizajes de las misiones *Apollo*, tengo recuerdos vívidos de calcular que tendría treinta y nueve años para el mágico año 2000 y de preguntarme cómo sería el mundo que me rodearía entonces. ¿Creía sinceramente que viviría en un mundo con todas esas maravillas? Por supuesto. Todo el mundo lo creía. Así que ¿me siento engañado ahora? Totalmente. Por supuesto, no creía que vería *todo* aquello de lo que leíamos en la ciencia ficción durante mi vida (incluso asumiendo que algún nuevo fármaco de la longevidad la extendiera a lo largo de los siglos). Si por aquella época me hubieran preguntado, habría dicho que la mitad. Pero nunca se me hubiera ocurrido que no vería *ninguna* de esas cosas.

Durante mucho tiempo me ha sorprendido y perturbado el silencio casi total al respecto en el discurso público. De vez en cuando uno lee a alguien gruñendo acerca de los coches voladores por Internet, pero es algo en voz baja o muy marginal. En general, el tema se trata casi como un tabú. Por

ejemplo, para el cambio de siglo yo esperaba leer un torrente de reflexiones de personas en la cuarentena, en medios de comunicación populares, acerca de cómo habían esperado que fuera el mundo en 2000, y por qué nos habíamos equivocado tanto. No pude hallar una sola. En lugar de ello, casi todas las voces más o menos acreditadas, tanto desde la derecha como desde la izquierda, comenzaban sus reflexiones desde la afirmación de que un mundo de maravillas tecnológicas había llegado.

En gran medida, este silencio se debe al miedo a que a uno lo tomen por un simplón o un inocente. Cierto es que, si uno saca el tema a colación, es casi seguro que oirá respuestas como «¿En serio? ¿Todas esas cosas de *Los Supersónicos*?»,[2] como diciendo «si era todo cosas para niños». Evidentemente, como adultos, estamos obligados a comprender que el futuro de *Los Supersónicos* es tan realista como el pasado de *Los Picapiedra*. Pero, evidentemente, no se trataba sólo de *Los Supersónicos*. Todos los programas científicos serios pensados para niños durante las décadas de 1950, 1960, 1970 e incluso la de 1980 (los *Scientific American*, los programas de TV educativa, los shows de los planetarios y museos nacionales), todas las voces acreditadas que nos explicaban cómo era el universo y por qué el cielo era azul, que nos decían cómo era la tabla periódica de los elementos, también nos aseguraban que el futuro iba a implicar colonias en otros planetas, robots, dispositivos de transformación de materia y un mundo en general mucho más cercano a *Star Trek* que al nuestro.

El que esas voces se equivocasen no sólo crea un profundo sentimiento de traición, en gran parte inexpresable; también señala ciertos problemas conceptuales acerca de cómo deberíamos hablar de la historia, ahora que las cosas no se han desarrollado como pensamos que lo harían. Hay contextos en los que no podemos sencillamente agitar las manos y hacer que la discrepancia entre las expectativas y la realidad desaparezca. Uno muy obvio es la ciencia ficción. En el siglo XX, los creadores de películas de ciencia ficción solían dar fechas concretas en las que situaban sus fantasías futuristas. A menudo no se trataba sino de una generación en el futuro. Así, en 1968 Stanley Kubrick sabía que al público le parecería perfectamente natural que unos treinta años más tarde, en 2001, tendríamos vuelos

comerciales a la Luna, estaciones espaciales como ciudades y ordenadores con personalidades como las humanas que mantenían a los astronautas en animación suspendida mientras viajaban hacia Júpiter.[3] En realidad, casi la única nueva tecnología de 2001 que realmente apareció fueron los videoteléfonos, pero ya eran técnicamente posibles en 1968: en aquella época eran sencillamente invendibles porque nadie quería, en realidad, tener uno.[4] Problemas similares surgen cada vez que un escritor, o un programa en particular, quieren crear un gran mito. Según el universo creado por Larry Niven, que yo conocí de chico, los humanos de esta década (2010) viven bajo un gobierno mundial de la ONU y crean su primera colonia en la Luna, mientras se enfrentan a las consecuencias sociales de avances médicos que han creado una clase rica inmortal. En contraste, en el mito de *Star Trek*, que surgió más o menos en la misma época, los humanos estarían ahora recuperándose de la lucha contra el dominio de superhombres creados genéticamente en las Guerras Eugenésicas de los noventa, una guerra que acabó cuando los enviamos a todos en cápsulas de suspensión al espacio exterior. Así, los guionistas de *Star Trek* de los años noventa se vieron forzados a jugar con líneas temporales y realidades paralelas como única manera de evitar que toda la premisa cayera en pedazos.

Hacia 1989, cuando los creadores de *Regreso al futuro II* ponían coches voladores y monopatines deslizadores en manos de los adolescentes del año 2015, no quedaba claro si se trataba de una predicción seria, un homenaje a antiguas tradiciones de futuros más arriesgados o una broma un tanto amarga. En cualquier caso, fue uno de los últimos ejemplos de este tipo de cosas. Los posteriores futuros de la ciencia ficción eran mucho más distópicos, y oscilaban entre un oscuro tecnofascismo inscrito en algún tipo de historia de bárbaros de la Edad de Piedra, como en *El atlas de las nubes*,[5] o estudiadamente ambiguos: los escritores no daban detalles sobre las fechas, lo que deja «el futuro» como un terreno puramente fantástico, no muy diferente, en realidad, de la Tierra Media o Cimmeria.[6] Incluso pueden, como en *La guerra de las galaxias*, situar el futuro en el pasado, «hace mucho tiempo, en una galaxia muy, muy lejana». Muy a menudo este futuro no es un futuro en absoluto, sino más bien una dimensión alternativa, un Tiempo del Sueño,[7] algún tipo de Otro Lugar tecnológico, que existirá

en los días venideros de la misma manera en que dragones y elfos existieron en el pasado; tan sólo otro telón para proyectar dramas morales y fantasías míticas. La ciencia ficción se ha convertido en otro conjunto de trajes con los que vestir un *western*, una película bélica, una de terror, un *thriller* de espías o sólo un cuento de hadas.

Creo que sería incorrecto, sin embargo, decir que nuestra cultura ha dejado completamente de lado el tema de la decepción tecnológica. Lo embarazoso del asunto ha hecho que nos volvamos reacios a hablar de ello explícitamente. En lugar de hacerlo, como con tantos otros traumas culturales, hemos desplazado el dolor: sólo podemos hablar de ello cuando creemos que hablamos de alguna otra cosa.

Mirando hacia atrás, me da la impresión de que toda esa sensibilidad cultural de *fin-de-siècle* que acordamos en llamar «posmodernismo» podría verse como una prolongada meditación sobre aquellos cambios tecnológicos que nunca ocurrieron. El pensamiento me vino a la cabeza por primera vez mientras veía una de las nuevas películas de *La guerra de las galaxias*. La película era malísima. Pero no pude evitar verme impresionado ante la calidad de los efectos especiales. Al recordar aquellos torpes efectos típicos de las películas de los cincuenta (las naves espaciales de hojalata colgando de hilos casi invisibles) pensé cómo quedaría de impresionado el público de esa década si hubiera sabido lo que podemos hacer ahora… sólo para responderme «en realidad, no. No estarían impresionados en absoluto, ¿no? Ellos creían que estaríamos *haciendo* todo esto ahora, en lugar de hallar nuevas y más sofisticadas maneras de simularlo».

Esta última palabra, «simular», es la clave. El progreso tecnológico que hemos presenciado desde los setenta se ha dado en tecnologías de la información, es decir, en tecnologías de la simulación. Son tecnologías de lo que Jean Baudrillard y Umberto Eco solían llamar «lo hiperreal»: la capacidad de crear simulaciones más realistas que el original. Toda la sensibilidad posmoderna, el sentimiento de que de algún modo habíamos entrado en un nuevo periodo histórico sin precedentes en el que comprendíamos que no había nada nuevo; que las grandes narrativas

históricas de progreso y liberación carecían de significado; que hoy en día todo era simulación, repetición irónica, fragmentación y pastiche… todo esto sólo tiene sentido en un entorno tecnológico en el que los únicos grandes avances eran los que facilitaban crear, transferir y reordenar proyecciones virtuales de cosas ya existentes o que, ahora nos dábamos cuenta, nunca existirían. Si realmente nos fuéramos de vacaciones a las cúpulas de Marte, o lleváramos plantas de fusión nuclear de bolsillo, o dispositivos de lectura mental, nadie hablaría de esa forma. El momento «posmoderno» era tan sólo un intento desesperado de tomar lo que de otra manera se sentiría como decepción y disfrazarlo de algo histórico, emocionante y nuevo.

Es interesante señalar que en las primeras formulaciones del posmodernismo, que en su mayoría procedían de la tradición marxista, gran parte de este subtexto tecnológico no era subtexto, sino que era bastante explícito: He aquí un párrafo de *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, de Fredric Jameson,[8] de 1984:

> Conviene recordar el entusiasmo por la maquinaria en el momento del capital precedente al nuestro, el alborozo del futurismo, sobre todo, y la celebración, por parte de Marinetti, de la ametralladora y el automóvil. Se trata de emblemas aún visibles, esculturales nodos de energía que proporcionan cualidad tangible y figurativa a las energías motrices de aquel temprano momento de modernización (…) las maneras en que artistas revolucionarios o comunistas de los años treinta también intentaron apropiarse de este entusiasmo por la energía de la maquinaria para una prometeica reconstrucción de la humanidad como un todo (…)
>
> Es evidente de inmediato que la tecnología de nuestra propia época no posee ya esta misma capacidad para la representación: ni la turbina, ni los montacargas de grano o las chimeneas de Sheeler, ni la barroca representación de tuberías y cintas transportadoras, ni siquiera el perfil aerodinámico del tren (todos vehículos de velocidad concentrada incluso en reposo) sino el ordenador, cuya carcasa exterior carece de poder emblemático o visual, o incluso los envoltorios que revisten los propios medios, como ese electrodoméstico llamado televisor, que nada articula, sino que más bien implosiona, y transporta su superficie plana de imágenes dentro de sí mismo.[9]

Allá donde antaño la mera fuerza física de las tecnologías nos otorgaba una sensación de movimiento histórico hacia adelante, ahora nos vemos reducidos a un juego de pantallas e imágenes.

Jameson propuso originalmente el término «posmodernismo» para referirse a la lógica cultural adecuada de una nueva fase del capitalismo, la que Ernest Mandel había denominado, en 1972, «tercera revolución tecnológica». La Humanidad, decía Mandel, estaba al borde de una transformación tan profunda como lo habían sido las revoluciones agrícola e industrial: en ella los ordenadores, robots, nuevas fuentes de energía y nuevas tecnologías de la información sustituirían, en efecto, el viejo concepto de trabajo industrial (el «fin del trabajo», como pronto lo llamarían) y nos reduciría a ser diseñadores y técnicos informáticos, que llegarían con las alocadas visiones que fábricas cibernéticas producirían en realidad.[10] Las argumentaciones acerca del fin del trabajo se hicieron populares a finales de los años setenta y durante los años ochenta, conforme pensadores radicales se preguntaban qué ocurriría con la tradicional lucha de clases cuando ya no hubiese una clase trabajadora (la respuesta: se convertiría en política identitaria).

Jameson se veía a sí mismo como un explorador de las formas de consciencia y sensibilidades históricas que surgirían de esta emergente nueva era. Como es obvio, y todos sabemos, esos hitos tecnológicos no tuvieron lugar. Lo que ocurrió, más bien, fue que la extensión de las tecnologías de la información y las nuevas maneras de organizar el transporte (los embarques por contenedores, por ejemplo) permitieron deslocalizar esos mismos trabajos industriales al extremo Oriente, Latinoamérica y países en que la disponibilidad de mano de obra barata permitía a los fabricantes emplear técnicas de línea de producción mucho menos tecnológicamente avanzadas que las que se habrían visto obligados a usar en su país. Es cierto que, desde la perspectiva de alguien que viviera en Europa o Norteamérica, incluso Japón, los resultados se parecieron superficialmente, en gran parte, a los predichos. Cada vez más las industrias contaminantes fueron desapareciendo; los trabajos se dividieron cada vez más entre un estrato bajo de trabajadores de servicios y un estrato alto de trabajadores sentados en antisépticas burbujas jugando con ordenadores. Pero bajo todo ello yacía la incómoda certeza de que todo eso de la civilización post-trabajo era, básicamente, un engaño. No había ciborgs inteligentes ni nanotecnología autorreplicante fabricando nuestras zapatillas

deportivas cuidadosamente diseñadas con alta tecnología; las estaban fabricando en el equivalente a anticuadas máquinas de coser Singer las hijas de agricultores mexicanos o indonesios que, gracias a los tratados de comercio del FMI o del NAFTA, habían sido expulsados de sus tierras ancestrales. Era esta culpable certeza, me parece, lo que en definitiva había tras esa celebración del sinfín de imágenes y superficies, y su insistencia en que, al final, todas esas narrativas modernas que se suponía debían proporcionar a las imágenes su profundidad y realidad eran de hecho una mentira.

Así pues, ¿por qué no se hizo realidad toda esa explosión de crecimiento tecnológico (las bases lunares, las fábricas robotizadas) que todo el mundo estaba esperando? Si nos guiamos por la lógica, sólo hay dos posibilidades. Quizás nuestras expectativas acerca del ritmo del cambio tecnológico eran poco realistas, en cuyo caso deberíamos preguntarnos por qué tanta gente por lo demás inteligente no lo creyó así. O quizás nuestras expectativas no eran inherentemente irreales, en cuyo caso deberíamos preguntarnos qué ocurrió para que el camino de la innovación tecnológica se desviara de su curso.

Hoy en día, cuando los analistas culturales se hacen la pregunta (rara vez se la hacen) escogen, invariablemente, la primera opción. Un enfoque habitual es remontar el problema a ilusiones creadas por la carrera espacial durante la guerra fría. ¿Por qué (se preguntan muchos) tanto la Unión Soviética como los Estados Unidos se obsesionaron tanto con la idea del vuelo espacial tripulado durante las décadas de 1950, 1960 y 1970? Nunca fue un modo eficaz de implicarse en la investigación científica. ¿No sería el hecho de que tanto estadounidenses como rusos habían sido, durante el siglo anterior, sociedades de pioneros, unos expandiéndose a través de la frontera oeste, los otros a través de Siberia? ¿No sería el mismo mito de un futuro ilimitado y en expansión, de la colonización humana de vastos espacios vacíos, lo que ayudaría a convencer a los líderes de ambas superpotencias de que habían entrado en una nueva «era espacial» en la

que, en definitiva, luchaban por el control del futuro mismo? ¿Y acaso esa batalla no produjo, en ambos bandos, concepciones completamente irreales de cómo sería ese futuro?[11]

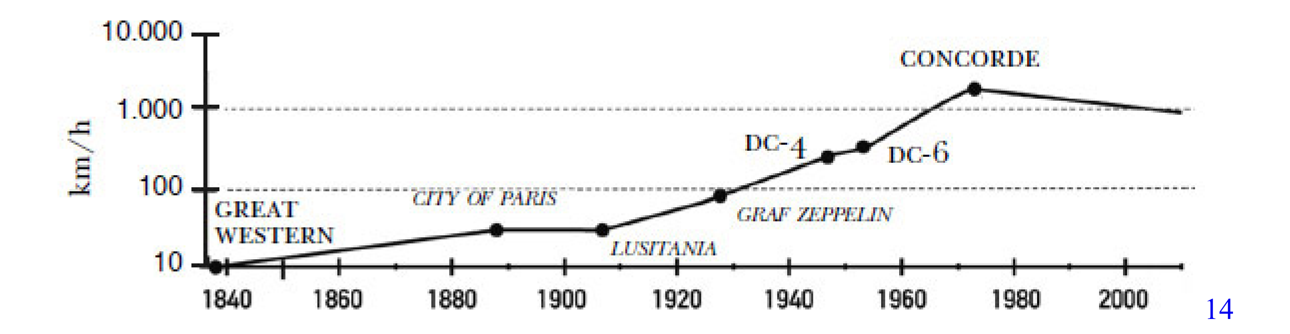
Es evidente que hay algo de verdad en todo esto. Había poderosos mitos en juego. Pero la mayoría de los grandes proyectos humanos están enraizados en algún tipo de visión mítica: esto, por sí solo, no demuestra nada, ni uno ni en otro sentido, acerca de la viabilidad del proyecto. En este ensayo, quiero explorar la segunda posibilidad. Me parece que hay razones de peso para creer que al menos algunas de esas visiones no eran inherentemente irreales, y que al menos algunas de esas fantasías de la ciencia ficción (en este momento no podemos saber exactamente cuáles) podrían haberse hecho realidad. La razón más obvia es que en el pasado lo habían sido. Al fin y al cabo, si alguien de finales del siglo XIX, que hubiese crecido leyendo a Julio Verne o H. G. Wells, intentara imaginar cómo sería el mundo en, por decir algo, 1960, habría imaginado un mundo lleno de máquinas voladoras, cohetes, submarinos, nuevas formas de energía y comunicación sin cables… y eso sería casi exactamente lo que habría. Si en 1900 no era poco realista soñar con hombres viajando a la Luna, por qué debía serlo, en la década de los sesenta, soñar con mochilas de propulsión cohete y robots haciendo tareas de lavandería? Si entre 1750 y 1950 surgieron periódicamente nuevas fuentes de energía (vapor, electricidad, petróleo, nuclear…) ¿era tan irracional pensar que desde entonces habríamos visto al menos una más?

Hay razones para creer que incluso en las décadas de los cincuenta y los sesenta el ritmo tecnológico comenzaba a declinar desde aquel frenético inicio de la primera mitad del siglo. En los años cincuenta hubo algo así como un último aluvión de inventos con el horno microondas (1954), la píldora anticonceptiva (1954), y los láseres (1957), todo ello en rápida sucesión. Pero desde entonces, la mayoría de los aparentes avances tecnológicos han tomado la forma de, o bien inteligentes nuevas maneras de combinar tecnologías existentes (como en la carrera espacial) o bien nuevas maneras de poner al alcance del consumidor estas tecnologías ya presentes (el ejemplo más famoso sería la televisión, inventada en 1926 pero producida en masa sólo a partir de las décadas de los cuarenta y los

cincuenta, en un esfuerzo consciente por crear nueva demanda de consumo a fin de asegurarse de que la economía estadounidense no entraba nuevamente en recesión). Sin embargo, la carrera espacial contribuyó a dar la sensación de que se trataba de una época de rápidos avances, y la percepción popular predominante durante la década de los sesenta era que el ritmo de cambio tecnológico se estaba acelerando de maneras incontrolables y aterradoras. Se puede ver el rompedor libro superventas *El shock del futuro*, de Alvin Toffler, como una especie de luz roja de alerta de esta línea de pensamiento. Con una mirada retrospectiva, se trata de un libro fascinante y revelador.[12]

Toffler argumentaba que casi todos los problemas sociales de los años sesenta podían remontarse al acelerado ritmo de cambio tecnológico. A medida que un torrente continuo de nuevos descubrimientos científicos transformaba día a día las bases mismas de nuestra existencia cotidiana, escribía Toffler, los estadounidenses quedaban a la deriva, sin una idea clara de lo que se suponía que debía ser la vida cotidiana. Quizás era más evidente en el caso de la familia, donde, aseguraba, no sólo la píldora, sino también la perspectiva de la fertilización *in vitro*, los bebés probeta y la donación de esperma y ovarios iban a dejar obsoleta la misma idea de la maternidad. Toffler veía casos similares en todos los ámbitos de la vida social: no se podía dar ya nada por sentado. Y los humanos no estaban psicológicamente preparados para el cambio. Acuñó un término para este fenómeno: «impulso acelerador». Esta aceleración del ritmo del avance tecnológico había comenzado, tal vez, con la revolución industrial, pero hacia 1850, aseguraba, el efecto se había vuelto inconfundible. No sólo todo lo que nos rodeaba estaba cambiando, sino que la mayoría de todo ello (la cantidad de conocimiento humano, el tamaño de la población, el crecimiento industrial, la energía consumida) lo hacía a un ritmo exponencial. Toffler insistía en que la única solución era crear algún tipo de control democrático sobre el proceso, instituciones que evaluaran las tecnologías emergentes y los efectos que seguramente tendrían, prohibieran las tecnologías tendentes a la excesiva disrupción social y guiar el desarrollo en direcciones que aseguraran la armonía.

Lo fascinante es que, aunque la mayoría de las tendencias que Toffler describe son precisas, el propio libro apareció en un momento en que la mayor parte de ellas desaparecía. Por ejemplo, fue alrededor de 1970 que el aumento de la cantidad de artículos académicos publicados en todo el mundo (una cifra que había estado multiplicándose por dos aproximadamente cada quince años, desde 1685) comenzó a estabilizarse. Lo mismo ocurría con el número de libros y de patentes. En otros campos, el crecimiento no sólo se ralentizó, sino que se detuvo por completo. La elección, por parte de Toffler, de la palabra «aceleración» resultó especialmente desafortunada. Durante la mayor parte de la historia humana, la velocidad máxima a la que los seres humanos podían desplazarse había estado cerca de los cuarenta kilómetros por hora. Hacia 1900 había subido a quizás 150 km/h, y durante los siguientes setenta años pareció, en efecto, subir exponencialmente. Hacia la época en que Toffler escribía, 1970, el récord de velocidad máxima a que un ser humano se hubiera desplazado era de 39.897 km/h: la había experimentado la tripulación de la misión *Apollo 10* al volver a entrar a la atmósfera terrestre en 1969, sólo un año antes. A un ritmo exponencial tal, parecía razonable asumir que en cuestión de décadas la Humanidad estaría explorando otros sistemas solares. Y sin embargo, nunca se ha logrado una velocidad más alta. El récord de velocidad a que haya viajado jamás el ser humano sigue en posesión de la tripulación del *Apollo 10*. Sí es cierto que el récord de velocidad de la aviación comercial se logró un año después, en 2.179 km/h, con el despegue, en 1971, del Concorde. Pero desde entonces no sólo la velocidad de las aerolíneas no ha aumentado: en realidad ha disminuido desde que en 2003 se abandonara el Concorde.[13]



[14]

El que Toffler resultase estar equivocado acerca de casi todo no tuvo efectos negativos en su carrera. Los profetas carismáticos rara vez sufren mucho cuando sus profecías fracasan. Toffler siguió reformulando su análisis y regresando periódicamente con espectaculares anuncios aproximadamente cada década, siempre con gran reconocimiento y aplauso del público. En 1980 publicó un libro llamado *La tercera ola*,[15] de argumentación directamente tomada de la «tercera revolución tecnológica» de Mandel, con la excepción de que Mandel auguraba que estos cambios acabarían por implicar la eventual desaparición del capitalismo, mientras que Toffler simplemente asumía que el capitalismo duraría para siempre. Para 1990 se había convertido en el gurú intelectual personal del congresista republicano Newt Gingrich, quien aseguró que, en parte, su «Contrato con América» de 1994 estaba parcialmente inspirado por la comprensión de que los Estados Unidos necesitaban pasar de una mentalidad anticuada, materialista e industrial a ser una civilización nueva, de libre mercado y de la era de la información: una civilización de la tercera ola.

Aparecen aquí todo tipo de ironías. Probablemente uno de los más grandes logros de *El shock del futuro* en el mundo real había sido inspirar al gobierno para que crease la Oficina de Evaluación Tecnológica (OTA) en 1972, más o menos en línea con la petición de Toffler de algún tipo de supervisión democrática sobre tecnologías potencialmente disruptivas. Una de las primeras acciones de Gingrich al obtener el control del Congreso en 1995 fue retirar la financiación a la OTA como ejemplo de derroche gubernamental. Nuevamente, nada de esto pareció desmoralizar a Toffler. Por aquella época, hacía ya tiempo que había desistido de influir en política apelando a la opinión pública, o siquiera intentar influir en el debate público; en lugar de ello, se ganaba la vida dando seminarios a altos ejecutivos y a los miembros de *think-tanks*. En efecto, sus ideas se habían privatizado.

A Gingrich le gustaba denominarse «futurólogo conservador». Esto puede parecer un oxímoron, pero en realidad, si se mira la obra de Toffler con la perspectiva de los años, la política del gurú estaba exactamente en la línea de la de su alumno, y es bastante sorprendente que nadie lo tomase por

otra cosa. El argumento de *El shock del futuro* es la esencia misma del pensamiento conservador. El progreso siempre se ha presentado como un problema por resolver. Ciertamente, su solución pasaba por crear formas de control democráticas, pero, en realidad, «democrático» significaba «burocrático», la creación de grupos de expertos que determinasen qué inventos debían aprobarse y cuáles debían ponerse en cuarentena. Se puede ver a Toffler, a su manera, como una versión moderna e intelectualmente ligera del teórico social del siglo XIX Auguste Comte. También Comte sentía que estaba viviendo al borde de una nueva era (en su caso, la industrial) impulsada por el inexorable progreso tecnológico, y que los cataclismos sociales de la época se debían a que el orden social no acababa de adaptarse. El viejo orden feudal no sólo había desarrollado una teología católica, una manera de pensar en el lugar del hombre en el Cosmos perfectamente adaptada a él, sino también una estructura institucional, la Iglesia, que impulsaba y hacía cumplir estas ideas de manera tal que podía dar a todo el mundo un sentido a su vida, una sensación de pertenencia. La era industrial de la época había desarrollado su propio sistema de ideas (la ciencia) pero los científicos no habían conseguido crear nada como la Iglesia católica. Comte decidió que había que desarrollar una nueva ciencia, que denominó «sociología», y que los sociólogos deberían desempeñar el papel de los sacerdotes en una nueva religión de la sociedad que inspiraría a las masas amor por el orden, la comunidad, el trabajo y disciplina y los valores familiares patriarcales. Toffler era menos ambicioso, no se suponía que sus futurólogos debieran ejercer de sacerdotes. Pero compartía la misma sensación de que la tecnología estaba llevando a los humanos al borde de una gran ruptura histórica, el mismo miedo a la fractura social y, en realidad, la misma obsesión con la necesidad de conservar el sagrado papel de la maternidad: Comte quería poner la imagen de una mujer embarazada en la bandera de su movimiento religioso.

Gingrich tenía otro gurú abiertamente religioso: George Gilder, un teólogo individualista y autor, entre otras cosas, de una revista llamada *Gilder Technology Report*. Gilder también estaba obsesionado con la relación entre tecnología y cambio social pero, en cierto modo bastante extraño, era mucho más optimista. Insistía, abrazando una versión incluso

más radical de la argumentación de la tercera ola de Mandel, en que lo que presenciábamos desde los años setenta, con el auge de los ordenadores era un auténtico «derrocamiento de la materia». La vieja sociedad industrial y materialista, en la que el valor procedía del trabajo físico, estaba desapareciendo ante una era de la información en la que el valor surgía directamente de la cabeza de los emprendedores, del mismo modo en que el mundo había aparecido *ex nihilo* de la mente de Dios; exactamente igual que el dinero, en una economía de la oferta adecuada, surgía *ex nihilo* de la Reserva Federal e iba directamente a las manos de capitalistas creativos y creadores de valor. La economía de la oferta, concluía, acabaría asegurando que las inversiones se alejaran de despilfarros gubernamentales como el programa espacial y se dirigieran hacia tecnologías más productivas como la de la información o la médica.

Gilder, que había comenzado su carrera declarando que aspiraba a ser «el más importante antifeminista de América», insistía también en que desarrollos tan beneficiosos sólo se podían mantener mediante una estricta imposición de los valores familiares tradicionales. No proponía una nueva religión de la sociedad. No creía que fuese necesario, dado que el mismo trabajo lo podía realizar el movimiento cristiano evangélico, que estaba ya forjando su extraña alianza con la derecha individualista.[16]

Podría resultar insensato quizás perder demasiado tiempo en personajes tan excéntricos, pese a que tuvieran influencia. Para ser sinceros, llegaron demasiado tarde. Si hubo un movimiento, consciente o inconsciente, para alejarse de inversiones que hubieran podido dar como resultado mejores cohetes y robots y hacia investigaciones que llevaran a cosas como las TAC[17] y las impresoras láser, comenzó ya antes de la aparición de *El shock del futuro* de Toffler (1971), por no hablar de *Riqueza y pobreza*, de Gilder (1981).[18] Lo que demuestra su éxito es que los temas que estos hombres pusieron de relieve (el temor de que los patrones de desarrollo tecnológico llevaran a una subversión social, la necesidad de guiar el desarrollo tecnológico en direcciones que no desafiaran las estructuras de autoridad existentes) hallaron una audiencia predispuesta en

los pasillos más altos del poder. Hay razones para pensar que los estadistas y los grandes capitanes de la industria pensaban en esos temas, y que llevaban haciéndolo algún tiempo.[19]

Así pues, ¿qué ocurrió? A lo largo del resto de este ensayo, que he dividido en tres partes, voy a analizar una serie de factores que, creo, han contribuido a asegurarse de que aquellos futuros tecnológicos que habíamos anticipado nunca llegasen a existir. Estos factores se dividen en dos grandes grupos. Uno es ampliamente político, y tiene que ver con las redistribuciones de inversiones para investigación; el otro es burocrático: un cambio en la naturaleza de los sistemas que administran la investigación científica y tecnológica.

Tesis

Parece haberse dado un profundo desplazamiento, que comenzó en la década de los setenta, de una inversión en tecnologías asociadas a la posibilidad de futuros alternativos, a otra inversión en tecnologías que promovieran la disciplina laboral y el control social.

> La burguesía no puede existir si no es revolucionando incesantemente los instrumentos de la producción o, lo que es lo mismo, el modo entero de producción, y con él, todo el régimen social. (…) Todas las relaciones sociales tradicionales y consolidadas, con su cortejo de creencias y de ideas admitidas y veneradas, quedan rotas; las que las reemplazan envejecen antes de poder echar raíces. Todo lo sólido se desvanece en el aire, todo lo sagrado es profanado, y los hombres se ven forzados a considerar sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas con mirada fría.
>
> MARX y ENGELS,
> *Manifiesto del Partido Comunista* (1847)[20]

> Dije que divertirse también era muy importante, que se trataba de un rechazo directo al tipo de ética y moral que se nos presentaba en el país para mantener a la gente trabajando en una carrera de ratas que no tenía ningún sentido porque en unos años, en cualquier caso, las máquinas harían todo el trabajo; que había todo un sistema de valores por el cual se enseñaba a la gente a posponer su placer, poner todo el dinero en el banco, hacerse con un seguro de vida; todo un montón de cosas que no tenían ningún sentido para los de mi generación.
>
> ABBIE HOFFMAN,
> en el juicio a los Siete de Chicago (1970)

Desde su puesta en marcha en el siglo XVIII, el sistema que ha acabado conociéndose como «capitalismo industrial» ha favorecido un rápido ritmo de avance científico e innovación tecnológica, un ritmo sin precedentes en la historia de la humanidad. Sus partidarios siempre han esgrimido esto como una justificación definitiva para la explotación, la miseria y la destrucción de comunidades que el sistema también produce. Incluso sus más famosos detractores, Karl Marx y Friedrich Engels, estaban dispuestos a celebrar el capitalismo, al menos, por su magnífica manera de desatar las «fuerzas productivas». Marx y Engels también creían que esa misma tendencia o, para ser más precisos, la propia necesidad del capitalismo de cambiar continuamente, acabaría suponiendo su final.

¿Es posible que tuvieran razón? ¿Y es acaso posible que en la década de los sesenta los propios capitalistas se dieran cuenta de ello?

La argumentación típica de Marx era que, debido a ciertas razones técnicas, el valor, y por lo tanto el beneficio, sólo se podía extraer mediante el trabajo humano. La competencia fuerza a los propietarios de las fábricas a mecanizar la producción, a fin de reducir costes salariales, pero si bien esto es una ventaja a corto plazo para la compañía, el efecto general de dicha mecanización es bajar el ritmo de ganancias general de todas las empresas. Desde hace más de dos siglos, los economistas han debatido si esto es cierto o no. Pero si resultara ser cierto, la decisión (de otro modo, misteriosa) de los industriales de no invertir masivamente en la invención de las fábricas robotizadas que todo el mundo preveía en los años sesenta y, en lugar de ello, comenzar a deslocalizar sus fábricas y trasladarlas a complejos en China o el hemisferio sur, con horarios intensivos y baja tecnología, tiene todo el sentido del mundo.[21]

Ya he señalado que hay razones para creer que el ritmo de innovación tecnológica en los procesos productivos (las fábricas en sí mismas) había comenzado a decaer de modo considerable en las décadas de los cincuenta y los sesenta. Como es lógico, en aquella época no parecía que así fuese. Lo que hacía que pareciese otra cosa eran, en gran medida, los efectos colaterales de la rivalidad entre los EE.UU. y la Unión Soviética. Esto parece haber sido así en dos ámbitos diferentes. El famoso «debate de cocina» de 1959 entre Richard Nixon y Nikita Jruschov hizo explícita esta

política: «Su "estado de los trabajadores" comunista puede que nos haya vencido en el espacio —argumentó Nixon— pero es el capitalismo el que crea tecnología como las lavadoras, que realmente mejoran las vidas de las masas trabajadoras». El otro ámbito era la carrera espacial. En ambos casos, la iniciativa procedió de la Unión Soviética. Es difícil que los estadounidenses recuerden todo esto, porque con el fin de la guerra fría, la percepción pública de la URSS pasó rápidamente de terrorífico rival a patético despojo, el ejemplo de una sociedad que «sencillamente no funcionó». En los cincuenta, muchos planificadores de los EE.UU.[22] trabajaban con la sospecha de que muy probablemente el sistema soviético funcionara mejor que el suyo. Lo cierto es que recordaban perfectamente que en los años treinta, mientras los EE.UU. estaban hundidos en la Depresión, la Unión Soviética mantenía índices de crecimiento económico sin precedentes, del 10 al 12 por ciento anual, un logro pronto seguido por la creación de los vastos ejércitos de tanques que derrotaron a Hitler y, por supuesto, por el lanzamiento de la *Sputnik*, en 1957, seguida por la primera nave espacial tripulada, la *Vostok*, en 1961. Cuando Jruschov aseguró a Nixon que el estándar de vida soviético superaría al estadounidense en sólo siete años, muchos estadounidenses temían que pudiera estar en lo cierto.

Se ha dicho muchas veces que el alunizaje de la misión *Apollo* fue el mayor logro histórico del comunismo soviético. Ciertamente, los Estados Unidos no se habrían planteado esa hazaña de no haber sido por las ambiciones cósmicas del Politburó soviético. Incluso explicar las cosas así es un poco sorprendente. ¿«Ambiciones cósmicas»? Estamos acostumbrados a pensar en el Politburó como en un grupo de funcionarios grises y carentes de imaginación, pero en tanto la Unión Soviética estuvo realmente gobernada por burócratas, estos fueron, desde el principio, burócratas que se atrevieron a tener sueños impresionantes (y el sueño de la revolución mundial fue sólo el primero). Evidentemente, la mayor parte de sus grandiosos proyectos (cambiar el curso de poderosos ríos, ese tipo de cosas) resultaron ser o bien ecológica y socialmente desastrosos o, como el Palacio de los Soviets proyectado por Stalin, de cien pisos de altura y rematado por una estatua de Lenin de veinte pisos más, nunca llegaron a levantarse. Y tras los éxitos iniciales del programa espacial soviético, la

mayoría de los proyectos se quedaron en el cajón de los bocetos. Pero el liderazgo soviético no paraba de generar otros nuevos. Incluso en los años ochenta, cuando los Estados Unidos comenzaban su último gran plan (en sí, abortivo), la «guerra de las galaxias», los soviéticos planeaban y diseñaban maneras de transformar el mundo mediante usos creativos de la tecnología. Hoy en día, pocos fuera de Rusia recuerdan la mayoría de estos proyectos, pero se desviaron a ellos grandes cantidades de recursos. Vale la pena señalar, también, que a diferencia del proyecto «guerra de las galaxias», un programa puramente militar destinado a hundir a la Unión Soviética, la mayoría eran pacíficos: como, por ejemplo, el intento de resolver el hambre en el mundo mediante la cosecha, en lagos y océanos, de una bacteria comestible llamada espirulina; o el de resolver los problemas energéticos mundiales con un proyecto realmente asombroso, consistente en poner en órbita cientos de gigantescas plataformas solares y enviar la electricidad resultante a la Tierra.[23]

Incluso la edad de oro de la ciencia ficción, que tuvo su punto álgido en las décadas de los cincuenta y los sesenta, y que fue la primera en desarrollar ese repertorio estándar de invenciones futuras (campos de fuerza, rayos tractores, motores de hiperespacio) con el que cualquier niño de ocho años de hoy en día está familiarizado (tanto como con el concepto de que el ajo, las cruces, las estacas y la luz del sol son los métodos más efectivos para acabar con los vampiros) se dio simultáneamente en los Estados Unidos y en la URSS.[24] Veamos por ejemplo *Star Trek*, quintaesencia de la mitología norteamericana. ¿No es acaso la Federación de Planetas —con su alto idealismo, su estricta disciplina militar, y la aparente carencia tanto de diferencia de clases como de democracia multipartidista— una visión americanizada de una Unión Soviética más amable, más humana y, sobre todo, que «funciona»?[25]

Lo que me resulta llamativo de *Star Trek* es, en especial, que no sólo no hay la menor evidencia de democracia, sino que casi nadie parece notar su ausencia. Ciertamente, el universo de *Star Trek* se ha reelaborado sin parar con múltiples series, películas, libros y cómics, incluso enciclopedias, por no mencionar décadas de ficción realizada por sus fans, de modo que en algún momento la cuestión de la constitución política de la Federación tenía

que surgir. Y cuando lo hizo, no podía ser que alguien pudiera decir que *no* era una democracia. De modo que se vertieron un par de tardías referencias a un presidente y una legislatura. Pero esto carece completamente de sentido. A lo largo de toda la serie no hay signos de una verdadera vida democrática: ningún personaje hace un solo comentario de pasada con referencia a elecciones, partidos políticos, temas polarizadores, encuestas, eslóganes, plebiscitos, protestas o campañas. ¿Opera siquiera la «democracia» de la Federación mediante un sistema de partidos? Si lo hace, ¿cuáles son esos partidos? ¿Qué tipo de filosofía o núcleo constituyente representa cada uno? En 726 episodios no se nos da la mínima pista.[26]

Uno puede objetar: los personajes son miembros de la flota Estelar. Están en el Ejército. Cierto. Pero en las sociedades democráticas reales, como los Estados Unidos, marineros y soldados suelen expresar habitualmente sus opiniones políticas acerca de muchas cosas. Pero nunca vemos a nadie en la flota Estelar que diga «nunca debí votar a esos imbéciles que abogaban por la política expansionista, mira en qué lío nos han metido en el Sector 5», o «cuando era estudiante me opuse activamente a terraformar los planetas tipo C, pero ahora no estoy seguro de que tuviéramos razón». Cuando surgen problemas políticos, e invariablemente surgen, los enviados a lidiar con ellos son invariablemente burócratas, diplomáticos y oficiales. Los personajes de *Star Trek* se quejan de los burócratas todo el tiempo. Nunca de los políticos. Porque los problemas políticos se solucionan exclusivamente por medios administrativos.[27]

Pero esto es exactamente lo que uno esperaría de vivir bajo alguna forma de socialismo estatal. Tendemos a olvidar que esos regímenes, invariablemente, aseguraban ser democracias. Sobre el papel, la URSS, bajo Stalin, se jactaba de tener una constitución ejemplar, con muchos más controles democráticos que los sistemas parlamentarios europeos de la época. Sólo que, como en el caso de la Federación, no tenía nada que ver con lo que ocurría en el mundo real.

La Federación, pues, es leninismo llevado a su pleno y absoluto éxito cósmico: una sociedad en la que la policía secreta, los campos de reeducación y los juicios sumarios ya no son necesarios porque una feliz

coyuntura de abundancia material y conformidad ideológica aseguran que el sistema puede funcionar por sí mismo.

Aunque nadie parece conocer (o no les importa mucho) la composición política de la Federación, su sistema económico ha sido, desde los ochenta, objeto de intensa curiosidad y debate. Los personajes de *Star Trek* viven bajo un régimen de comunismo explícito. Las clases sociales se han eliminado. Lo mismo ocurre con las divisiones basadas en género, sexo, raza u origen étnico.[28] La misma existencia del dinero, en periodos anteriores, se considera una extraña, y hasta cierto punto divertida, curiosidad histórica. El trabajo doméstico se ha automatizado hasta que casi no existe: los suelos se limpian solos. Comida, ropa, herramientas y armas se pueden materializar de la nada con tan sólo cierto gasto de energía, y ni siquiera la energía parece estar racionada de ninguna manera. Todo esto levantó suspicacias, y sería interesante escribir una historia política del debate acerca de la economía del futuro que desató entre finales de los años ochenta y comienzos de los noventa. Recuerdo haber visto al cineasta Michael Moore, en un debate con editores de *The Nation*,[29] señalar que *Star Trek* demostraba que los estadounidenses comunes de clase trabajadora estaban mucho más dispuestos a políticas abiertamente anticapitalistas que las luminarias de la izquierda «progresista» convencional. Fue también por aquella época cuando los conservadores e individualistas de Internet comenzaron a darse cuenta y a llenar grupos de noticias y foros electrónicos con condenas contra la serie por ser propaganda izquierdista.[30] Pero de repente supimos que el dinero no había desaparecido del todo. Había latinum. Sin embargo, quienes comerciaban con él eran miembros de una odiosa raza que parecía tomar como modelo exactamente los estereotipos cristianos sobre los judíos de la Edad Media, sólo que con grandes orejas en lugar de con grandes narices. De modo irónico, les dieron un nombre, Ferengi, que significaba, en árabe e hindi, «molesta persona blanca».[31] Por otra parte, la sugerencia de que la Federación promovía el comunismo se cortó de raíz con la aparición de los Borg, una raza tan completamente comunista que había eliminado por completo la individualidad, y absorbía a toda forma de vida sintiente, integrándola en una conciencia colectiva.

Para la época del alunizaje, en 1969, los planificadores estadounidenses ya no se tomaban en serio su competición. Los soviéticos habían perdido la carrera espacial y, en consecuencia, en los EE.UU. ya se podía cambiar la dirección de la investigación científica de cualquier cosa que pudiera llevar a la creación de bases en Marte y fábricas robóticas, o convertirse en la base tecnológica de una utopía comunista.

La justificación estándar, por supuesto, fue que este cambio de prioridades era sencillamente consecuencia natural del triunfo del mercado. El programa *Apollo* era la quintaesencia de los grandes proyectos gubernamentales, inspirado en lo soviético en el sentido de que exigía un vasto esfuerzo a escala nacional, coordinado por una igualmente vasta burocracia gubernamental. En cuanto la amenaza soviética quedó fuera de juego, dice la historia, el capitalismo fue libre para invertir las líneas del desarrollo tecnológico más de acuerdo con sus imperativos normales de libre mercado, mucho más descentralizados, como la investigación privada en productos para el mercado: teléfonos con pantalla táctil, pequeñas y arriesgadas *start-ups*, etcétera. Se trata, ciertamente, de la línea argumental que Toffler y Gilder empezaron a adoptar a finales de los años setenta y comienzos de los ochenta. Pero está a todas luces equivocada.

En primer lugar, la cantidad de investigaciones realmente creativas del sector privado ha ido en declive prácticamente desde los años cumbre de las divisiones de investigación corporativas de Bell Labs y similares, en los años cincuenta y sesenta. En parte esto se debe a un cambio de regímenes impositivos. Si la compañía telefónica estaba dispuesta a invertir una parte tan grande de sus beneficios en investigación era porque esos beneficios pagaban unos impuestos muy altos: ante la disyuntiva de gastarse esos millones pagando sueldos más altos a sus trabajadores (con lo que comprar su lealtad) e investigar (algo que tenía sentido para una empresa aún anclada en la antigua mentalidad de que las corporaciones hacían cosas, más que hacer dinero) o dejar que el gobierno se apropiara de ese dinero, la elección era evidente. Tras los cambios en los años setenta y ochenta ya descritos en la introducción, todo esto cambió. Los impuestos a las empresas casi desaparecieron. Los ejecutivos, cuyo pago cada vez más se realizaba mediante acciones, comenzaron no sólo a pagar los beneficios a

los inversores en dividendos, sino a emplear dinero, que de otra manera se hubiera destinado a aumentos de salario, contratación o presupuestos de investigación, en volver a comprar acciones, lo que elevaba el valor de los portfolios de los ejecutivos pero no hacía nada por mejorar la productividad. Por decirlo de otro modo, los recortes impositivos y las reformas financieras tuvieron el efecto exactamente opuesto al que sus partidarios predijeron.

Al mismo tiempo, el gobierno de EE.UU. nunca abandonó sus gigantescos planes estatales de desarrollo tecnológico. Tan sólo traspasó el énfasis de proyectos civiles, como el programa espacial, a la investigación militar (no sólo la guerra de las galaxias, versión reaganiana de los proyectos a gran escala soviéticos, sino una ilimitada variedad de proyectos armamentísticos, investigación en tecnologías de comunicación y vigilancia y similares, «relativos a la seguridad»). Hasta cierto punto siempre había sido así: los miles de millones invertidos sólo en el programa de investigación de misiles empequeñecían las sumas relativamente insignificantes destinadas al programa espacial. Pero en los años setenta, incluso gran parte de la investigación básica se tenía que realizar siguiendo principalmente prioridades militares. La razón más inmediata de que no tengamos fábricas robotizadas es que, durante las últimas décadas, aproximadamente un noventa y cinco por ciento de la inversión en robótica se ha canalizado a través del Pentágono, que, por supuesto, está más interesado en descubrimientos que puedan llevar a la invención de drones no tripulados que a minas de bauxita completamente automatizadas o robots jardineros.

Estos proyectos militares tenían sus variantes civiles: Internet es uno. Pero tuvieron el efecto de guiar el desarrollo en direcciones muy específicas.

Podría sugerirse una posibilidad incluso más oscura. Se podría argüir que incluso el cambio de dirección en la investigación en tecnologías de la información y medicina fue no tanto una reorientación hacia imperativos de mercado como parte de un esfuerzo absoluto por humillar a la Unión Soviética con una victoria total en la guerra de clases; no sólo la imposición del dominio absoluto de los EE.UU. en el extranjero, sino la propia

descomposición de los movimientos sociales en el país. En todos los casos, las tecnologías que surgieron fueron las más aptas para llevar a cabo vigilancia, disciplina laboral y control social. Los ordenadores han abierto ciertos espacios de libertad, como siempre se encargan de recordarnos, pero en lugar de transportarnos a la utopía libre de trabajo que soñaron Abbie Hoffman o Guy Débord, se han empleado de tal manera que han acabado produciendo el efecto completamente opuesto. La tecnología de la información ha permitido una financialización del capital que ha llevado más y más a una situación de deuda desesperada a los trabajadores, mientras, al mismo tiempo, los empleadores creaban regímenes laborales más «flexibles» que destruían la tradicional seguridad laboral y llevaban a un dramático aumento de las horas laborales totales en casi todos los segmentos de la población. Junto a la deslocalización de trabajos tradicionalmente fabriles, esto ha acabado con los sindicatos y destruido toda posibilidad real de política efectiva de la clase obrera.[32] Entretanto, y pese a una inversión sin precedentes en ciencias médicas y farmacia, seguimos sin una cura para el cáncer o siquiera el catarro común; en lugar de ello, los avances más drásticos han tomado forma en fármacos como Prozac, Zoloft o Ritalin: uno diría que hechos a medida para asegurarse de que estas nuevas exigencias profesionales no nos vuelvan tan locos como para ser completamente disfuncionales.

Cuando los historiadores escriban el epitafio del neoliberalismo, sacarán la conclusión de que fue la forma de capitalismo que priorizaba sistemáticamente imperativos políticos sobre económicos. Es decir: dado a elegir entre un curso de acción que haga que el capitalismo *parezca* el único sistema económico posible, y otro que haga que el capitalismo *sea* un sistema económico un poco más viable a largo plazo, el neoliberalismo ha implicado siempre escoger el primero. Destruir la seguridad laboral e incrementar los horarios de trabajo, ¿crea realmente una mano de obra más productiva (por no decir innovadora o leal)? Todo indica que es exactamente al revés. En términos puramente económicos, el resultado de la reforma neoliberal del mercado de trabajo es casi con total certeza negativo, una impresión que las ratios de crecimiento más bajos, de modo generalizado, en los años ochenta y noventa tenderían a reforzar. Sin

embargo, ha sido espectacularmente eficaz a la hora de despolitizar el trabajo. Podría decirse lo mismo de los cada vez más numerosos ejércitos, policías y servicios privados de seguridad. Son completamente improductivos: tan sólo una manera de despilfarrar recursos. Es muy posible, en realidad, que el propio peso del aparato destinado a asegurar la victoria ideológica del capitalismo sea el que, en definitiva, lo hunda. Pero es también fácil ver cómo, si el imperativo final de quienes gobiernan el mundo es exterminar toda posibilidad de que percibamos un futuro inevitable y redentor completamente diferente al mundo actual, tiene que ser una parte crucial del proyecto neoliberal.

Antítesis

Sin embargo, incluso esos campos de la ciencia y la tecnología que sí recibieron inversiones a gran escala, no han dado los descubrimientos originalmente esperados.

En este punto, las piezas parecen encajar limpiamente. Hacia los años sesenta, las fuerzas políticas conservadoras se habían puesto nerviosas con respecto a los efectos socialmente disruptivos del progreso tecnológico, al que culpaban de los desórdenes sociales de la época, y a los empleadores comenzaba a preocuparles el impacto económico de la mecanización. La progresiva disminución de la amenaza soviética permitió un reordenamiento masivo de los recursos en direcciones que se percibían como menos propensas a desafiar los estatus sociales y económicos y, en definitiva, hacia aquellas direcciones que pudieran apoyar una campaña para revertir lo ganado por los movimientos sociales progresistas desde los años cuarenta, y conseguir así una victoria decisiva en lo que las élites de EE.UU. veían como una guerra de clases a escala mundial. Este cambio de prioridades se disfrazó de retirada de los grandes proyectos gubernamentales y regreso al mercado, pero en realidad implicaba un cambio en la orientación de la investigación dirigida por el gobierno,

alejándose de programas como la NASA (o, por poner un ejemplo, las energías alternativas) hacia un enfoque aún más intenso en las tecnologías militar, médica y de la información.

Creo que, hasta donde llega, todo esto es cierto, pero no puede explicarlo todo. Por encima de todo, no puede explicar por qué incluso en aquellos sectores que se han convertido en el foco de proyectos de investigación bien financiados no hemos llegado a ver nada parecido a los avances que preveíamos hace cincuenta años. Por mostrar sólo el ejemplo más obvio: si el 95 por ciento de las investigaciones sobre robótica están financiadas por el ejército, ¿por qué no hay señales aún de robots asesinos como Klaatu,[33] capaces de disparar rayos mortales desde sus ojos? *Sabemos* que han estado trabajando en ello.

Evidentemente, ha habido avances en tecnología militar. Es algo ampliamente reconocido que una de las principales razones por las que sobrevivimos a la guerra fría fue que mientras que las bombas nucleares funcionaban más o menos como se esperaba de ellas, los métodos de lanzamiento, no. Los misiles balísticos intercontinentales no eran realmente capaces de alcanzar ciudades, y mucho menos objetivos específicos en ellas, lo que significaba que de poco servía lanzar un ataque nuclear a menos que se estuviera conscientemente intentando aniquilar el planeta. En contraste, los actuales misiles de crucero son bastante precisos. Aun así, todas esas cacareadas armas de precisión no parecen nunca ser capaces de alcanzar individuos específicos (Sadam, Osama, Gadafi) ni siquiera lanzando cientos de ellas. Los drones son maquetas de aviones a control remoto. Y no se han hecho realidad armas de rayos de ningún tipo, no por falta de voluntad: hemos de asumir que el Pentágono habrá gastado miles de millones en crear una, pero lo más lejos que se ha llegado ha sido el láser, una tecnología de los años cincuenta que, como mucho, si se la apunta correctamente, puede cegar a un artillero enemigo que mire directamente hacia ella. No es que sea poco deportivo, es que es patético. Los fásers que se puedan ajustar para «aturdir» ni siquiera han salido de las mesas de diseño.[34] En realidad, cuando se trata de combate de infantería, el arma preferida en 2011 en casi todo el mundo sigue siendo el AK-47, un diseño soviético así nombrado por el año en que se introdujo: 1947.[35]

Lo mismo, ya he señalado antes, se puede decir de esperadísimos inventos en medicina e incluso (¿puedo decirlo?) en los ordenadores. Sí, Internet es algo notable. Aun así, si un fan de la ciencia ficción de los cincuenta apareciese en el presente y preguntara cuál ha sido el avance más impresionante que ha habido en los últimos sesenta años, es difícil imaginar en él otra reacción que no fuera la de amarga decepción. Casi con certeza nos señalaría que aquello de lo que tanto hablamos no es sino una combinación ultrarrápida y mundialmente accesible de biblioteca, correo y catálogo de compras a domicilio. «¿Cincuenta años y esto es lo mejor que han sabido hacer nuestros científicos? ¡Esperábamos ordenadores que pudieran pensar!»

Todo esto es cierto pese a que los niveles generales de inversión en investigación han crecido espectacularmente desde los años setenta. Evidentemente, la proporción de esas inversiones que procede del sector privado ha crecido de un modo incluso más increíble, hasta el punto en que, hoy en día, la empresa privada invierte el doble que el gobierno. Pero el aumento en general es tan grande que la cifra real de la inversión gubernamental, en dólares reales, sigue siendo más grande que antes. Nuevamente, aunque la investigación «básica», «improvisada» o «por mera curiosidad» (la no impulsada por la perspectiva de una aplicación práctica inmediata y, por lo tanto, más propensa a descubrimientos inesperados) es una fracción cada vez menor del total, actualmente se invierte tanto dinero que incluso los niveles generales de inversión en investigación básica han aumentado. Y sin embargo, la mayoría de las evaluaciones sinceras están de acuerdo en que los resultados han sido sorprendentemente magros. Ciertamente, ya no vemos aquel continuo chorro de revoluciones conceptuales (herencia genética, relatividad, psicoanálisis, mecánica cuántica) al que se había acostumbrado la humanidad, e incluso esperaba, cien años atrás.

¿Por qué?

Una explicación habitual es que cuando la financiación se dedica a investigación básica, quien financia tiende a poner todos los huevos en la misma cesta («megaciencia», como se la ha denominado). A menudo se pone como ejemplo el Proyecto Genoma Humano. Iniciado por el gobierno

de los EE.UU., el proyecto acabó gastando más de tres mil millones de dólares y empleando a miles de científicos y personal en cinco países diferentes, generando enormes expectativas sólo para descubrir que las secuencias genéticas humanas eran casi idénticas a las de los chimpancés; significativamente *menos* complicadas que, por poner un ejemplo, la del arroz y que parece que hay muy poco de lo aprendido de ellas que resulte en una aplicación práctica inmediata. Aún más (y creo que esto es crucial) toda la exageración mediática y la inversión política que rodearon al proyecto demuestran hasta qué grado incluso la investigación básica parece verse abocada por imperativos políticos, administrativos y de mercadotecnia (por poner un ejemplo, el Proyecto Genoma Humano tenía su propio logo, como una corporación), todo lo cual hace cada vez menos probable que de ello se derive nada especialmente revolucionario.

A este respecto, creo que nuestra fascinación colectiva por los míticos orígenes de Silicon Valley e Internet nos ha cegado a lo que realmente está ocurriendo. Nos ha permitido imaginar que la investigación y el desarrollo se basan sobre todo en pequeños equipos de valerosos emprendedores, o por el tipo de cooperación descentralizada que crea el software de código abierto. Y no es así. Ésos son sólo los tipos de equipos con más probabilidades de arrojar resultados. Si acaso, la investigación se ha ido moviendo en la dirección opuesta. Aún se mueve mediante gigantescos proyectos burocráticos; lo que ha cambiado es la cultura burocrática. La cada vez mayor integración entre gobiernos, universidades y compañías privadas ha llevado a que todas las partes adopten lenguajes, sensibilidades y formas de organización originados en el mundo empresarial. Aunque esto puede haber ayudado hasta cierto punto a acelerar la creación de productos aptos para su comercialización inmediata (que es para lo que se diseñan estas burocracias corporativas) en términos de impulsar investigaciones originales, los resultados han sido catastróficos.

En este punto puedo hablar desde la experiencia personal. Mi conocimiento procede en gran parte de universidades, tanto del Reino Unido como de Estados Unidos. En ambos países, en los últimos treinta años se ha vivido una auténtica explosión de la proporción de horas dedicadas al papeleo administrativo, a expensas de casi todo lo demás. En

mi propia universidad, por ejemplo, no sólo tenemos más personal administrativo que docente, sino que también se espera que los docentes pasen al menos el mismo tiempo realizando tareas administrativas que la suma del tiempo dedicado a la investigación y a dar clases.[36] Esto sucede más o menos en todas las universidades del mundo. Esta explosión del papeleo es, a su vez, consecuencia directa de la introducción de técnicas de gestión corporativas, que siempre se justifican en términos de aumentar la eficacia, introduciendo la competición en todos los niveles. En la práctica, lo que estas técnicas de gestión acaban significando es que todo el mundo se pasa la mayor parte del tiempo intentando vender cosas a todos los demás: propuestas de becas, propuestas de libros, evaluaciones de los trabajos y solicitudes de becas de los estudiantes, evaluaciones de nuestros colegas, prospectos para nuevas carreras interdisciplinarias, institutos, talleres de conferencias y las universidades mismas, que ahora se han convertido en marcas que comercializar para eventuales estudiantes o colaboradores. La mercadotecnia y las relaciones públicas han acabado por abarcar todos los aspectos de la vida universitaria.

La consecuencia es un mar de documentos que tratan de impulsar la «imaginación» y la «creatividad», dispuestos en un entorno que parece creado ex profeso para estrangular antes de que nazca cualquier manifestación de imaginación y creatividad. No soy científico. Trabajo en teoría social. Pero he visto los resultados en mi propio campo de estudio. En los últimos treinta años no ha surgido ninguna obra de peso en el campo de la teoría social en los Estados Unidos. En lugar de ello, nos hemos visto reducidos al equivalente de los escolásticos medievales, escribiendo sin parar sobre la teoría social francesa de los años setenta pese a la culpable conciencia de que si aparecieran encarnaciones contemporáneas de los Gilles Deleuze, Michel Foucault o incluso Pierre Bourdieu en el mundo académico estadounidense, no serían capaces siquiera de pasar el doctorado, y que, si de algún modo lo lograran, se les denegaría la plaza.[37]

Hubo una época en que el mundo académico era el refugio social para los excéntricos, los brillantes, los menos prácticos. Ya no lo es. Hoy en día es el dominio de los que se saben vender profesionalmente. Con respecto a

los excéntricos, los brillantes y los poco prácticos, parece que la sociedad ya no tiene lugar para ellos.

Si todo esto es cierto en las ciencias sociales, cuya investigación todavía la llevan a cabo individuos, con un coste general mínimo, uno puede imaginarse cuán peor es para los físicos. Efectivamente, un físico advertía recientemente a los estudiantes que acariciaban la idea de una carrera científica, que incluso cuando uno sale del periodo (habitualmente, de una década de duración) en que languidece como lacayo de alguien, puede esperar que sus mejores ideas se vean obstaculizadas a cada paso.

> Pasaréis todo el tiempo escribiendo propuestas, en lugar de investigando. Peor aún: dado que vuestras propuestas las analizarán competidores, no podréis dar respuesta a vuestra curiosidad, sino que tendréis que malgastar vuestro talento y vuestros esfuerzos en prever y desviar las críticas en lugar de resolver los problemas científicos importantes (…) Es típico que las ideas geniales acaben siendo el beso de la muerte de una propuesta, porque aún no se ha demostrado que funcionen.[38]

Eso, por sí solo, casi responde a la pregunta de por qué no tenemos dispositivos de teletransporte o zapatos antigravedad. El sentido común dicta que si se quiere maximizar la creatividad científica, lo que hay que hacer es hallar a la gente brillante, darles los recursos que necesitan para investigar cualquier idea que se les pase por la cabeza y dejarlos solos durante un tiempo. La mayoría no darán con nada, pero uno o dos puede que descubran algo realmente inesperado. Si quiere minimizar la posibilidad de descubrimientos importantes, diga a esas mismas personas que no recibirán recursos a menos que pasen el tiempo compitiendo unos contra los otros para convencerle a usted de que ya saben lo que van a descubrir.[39]

Ése es, en gran medida, el sistema que tenemos ahora.[40]

En ciencias naturales, a la tiranía de la obsesión por la gestión hay que sumar la acechante privatización de los resultados de las investigaciones. Como el economista británico David Harvey nos recordaba recientemente, la investigación «de código abierto» no es nueva: la investigación académica ha sido siempre abierta en el sentido de que los investigadores comparten materiales y resultados. Hay competición, claro, pero es, como él la define, «amistosa»:

> La competición amable es aquella en que yo (o mi equipo) deseamos ser los primeros en demostrar una determinada conjetura, en explicar un fenómeno en particular, en descubrir una especie determinada, o una estrella, o una partícula, de la misma manera en que si corro una carrera en bicicleta contra mi amigo quiero ganar. Pero la competición amable no excluye la cooperación, e investigadores (o equipos) rivales compartirán resultados preliminares, experiencias con las técnicas, etcétera (…) Evidentemente, el conocimiento compartido, accesible a través de artículos, libros, software informático o diálogo con otros científicos, forma una propiedad intelectual común.[41]

Evidentemente, esto ya no es así con los científicos que trabajan para el sector corporativo, en el que los hallazgos se guardan celosamente, pero la extensión de la ética corporativa en el mundo académico y en los propios institutos ha provocado cada vez más que incluso los investigadores con financiación pública traten sus hallazgos como una propiedad privada. Se publica menos. Los editores académicos se aseguran de que los hallazgos que sí se publican sean de acceso más difícil, cercando así la propiedad intelectual común. En consecuencia, aquella competición abierta y amistosa se va deslizando cada vez más hacia una, mucho más clásica, competición de mercado.

Hay todo tipo de formas de privatización, hasta (e incluyendo) la simple compra y supresión de descubrimientos, por parte de grandes corporaciones, por miedo a sus efectos económicos.[42] Todo esto se nota mucho. Más sutil es la manera en que la propia ética burocrática milita contra la implementación de todo lo que sea remotamente arriesgado o excéntrico, especialmente si no hay una perspectiva de resultados inmediatos. Curiosamente, a este respecto Internet puede formar parte del problema:

> La mayor parte de quienes trabajan en empresas o en el ámbito académico han presenciado algo así: unos cuantos ingenieros están sentados en una habitación, lanzándose ideas unos a otros. Del debate surge un nuevo concepto que parece prometedor. Entonces, alguien con un ordenador portátil, sentado en una esquina, efectúa una rápida búsqueda en Google, anuncia que la «nueva» idea es en realidad un hecho, algo viejo; ya se ha intentado (o al menos algo vagamente familiar). Puede haber fracasado o haber tenido éxito. Si fracasó, ningún gestor que quiera mantener su puesto de trabajo aprobará gastar dinero intentando revivirlo. Si tuvo éxito, está patentado y se da por «inalcanzable» una entrada en el mercado, dado que los primeros que lo pensaron cuentan con la «ventaja del pionero» y habrán creado «barreras a la entrada». La cantidad de ideas aparentemente prometedoras que se han aplastado de esta manera debe de contarse por millones.[43]

Podría seguir, pero asumo que el lector habrá captado la idea. Un espíritu timorato y burocrático ha conseguido inundar todos los aspectos de la vida intelectual. Casi siempre viene envuelto en un lenguaje de creatividad, iniciativa y actitud emprendedora. Pero ese lenguaje es vacío. El tipo de pensadores más propenso a efectuar nuevos descubrimientos conceptuales es el que con menos probabilidad obtendrá financiación, y si de alguna manera esos descubrimientos se dan, casi nunca hallarán a nadie dispuesto a seguirlos hasta sus implicaciones más atrevidas.

Permítanme regresar con más detalle a parte del contexto histórico que esbocé brevemente en la introducción.

Giovanni Arrighi, el economista político italiano, ha observado que tras la burbuja de los mares del sur,[44] el capitalismo abandonó, en gran parte, la forma corporativa. La combinación de altas finanzas y pequeñas firmas familiares que había surgido tras la revolución industrial continuó su dominio a lo largo del siglo siguiente: el Londres de Marx, un periodo de máxima innovación tecnológica y científica; o Manchester, o Birmingham, no estaban dominadas por grandes conglomerados sino, en su mayoría, por capitalistas que poseían sólo una fábrica. Ésa es una de las razones por las que Marx asumió que el capitalismo se caracterizaba por una competición sin tregua. Por aquella época, Gran Bretaña era famosa por ser tan generosa con sus personas excéntricas y raras como intolerante es Estados Unidos. Una solución muy común era permitirles convertirse en vicarios rurales, los cuales, de modo predecible, se convirtieron en una de las principales fuentes de descubrimientos científicos aficionados.[45]

Como ya he mencionado, el moderno capitalismo burocrático y corporativo surgió en primer lugar en Estados Unidos y Alemania. Las dos sangrientas guerras que estos dos rivales libraron culminaron, de modo bastante apropiado, con vastos programas científicos gubernamentales para ver quién era el primero en conseguir la bomba atómica. En efecto, incluso la estructura de las universidades estadounidenses se ha basado siempre en el modelo prusiano. Cierto es que, en aquellos primeros años, tanto Estados Unidos como Alemania consiguieron hallar una manera de cultivar a sus

propios creativos excéntricos; un número sorprendente de los más notables que acabaron en América eran, en realidad, alemanes (Albert Einstein sería el paradigma). Durante la guerra, cuando el asunto era desesperado, vastos programas gubernamentales como el Proyecto Manhattan eran capaces de acomodar a toda una horda de extraños personajes (Oppenheimer, Feynman, Fuchs…) Pero conforme la potencia estadounidense se iba afianzando y era más segura, la burocracia del país se hacía cada vez menos tolerante a quienes se situaban al margen. Y la creatividad tecnológica declinó.

La actual época de estancamiento parece haber comenzado tras 1945, precisamente el momento en que los Estados Unidos sustituyeron, finalmente y de modo definitivo, al Reino Unido como organizador de la economía mundial.[46] Es cierto que en los primeros días del programa espacial estadounidense (otro periodo de pánico) había aún lugar para auténticos excéntricos como Jack Parsons, fundador del laboratorio de propulsión a chorro de la NASA. Parsons no sólo era un brillante ingeniero: era también un mago telemita de la tradición de Aleister Crowley, famoso por organizar orgías ceremoniales en su casa de California. Parsons creía que la ciencia astronáutica era una manifestación de principios mágicos más profundos. Pero finalmente lo despidieron.[47] La victoria estadounidense en la guerra fría garantizaba una privatización lo suficientemente intensa de las burocracias científicas y universitarias como para asegurarse de que nadie como él volviese nunca a tener una posición siquiera cercana a tal autoridad.

A los estadounidenses no les gusta pensar en sí mismos como en una nación de burócratas (más bien lo contrario, en realidad) pero, en el momento en que dejamos de pensar en la burocracia como un fenómeno limitado a las oficinas gubernamentales, se hace evidente que es en lo que nos hemos convertido. La victoria final sobre la Unión Soviética no llevó, en realidad, al dominio del «mercado». Más que otra cosa, cimentó el dominio de élites gestoras fundamentalmente conservadoras, burócratas

corporativos que usan el pretexto del pensamiento a corto plazo, competitivo y orientado a resultados para aplastar todo aquello que pueda tener implicaciones revolucionarias de cualquier tipo.

Síntesis

Acerca del movimiento de tecnologías poéticas a tecnologías burocráticas

> Toda la maquinaria para ahorrar mano de obra que se ha construido hasta ahora no ha aliviado el trabajo de un solo ser humano.
>
> JOHN STUART MILL

La premisa de este libro es que vivimos en una sociedad profundamente burocrática. Si no nos damos cuenta de ello, es en gran medida porque las prácticas y requerimientos burocráticos se han vuelto tan ubicuos que apenas podemos verlos, o peor: no nos imaginamos haciendo las mismas cosas de otra manera.

Los ordenadores han tenido un papel crucial en todo esto. Así como la invención de nuevas formas de automatismos industriales en los siglos XVIII y XIX tuvieron el paradójico efecto de convertir a cada vez más personas del mundo en trabajadores a jornada completa, el software que debía librarnos de las responsabilidades administrativas en décadas recientes nos ha acabado convirtiendo en administradores a tiempo parcial o total. Así como los profesores universitarios parecen creer que es inevitable pasar cada vez más tiempo gestionado becas, los padres sencillamente aceptan que tendrán que pasar semanas enteras, cada año, rellenando formularios online de cuarenta páginas para conseguir escuelas aceptables para sus hijos, y los dependientes de tiendas se dan cuenta de que emplearán cada vez porciones mayores de sus vidas introduciendo claves de acceso en sus teléfonos para gestionar sus varias cuentas bancarias y de crédito, y casi todo el mundo comprende que ha de aprender a realizar tareas antaño relegadas a los agentes de viajes, *brokers* y contables.

Alguien cifró una vez en seis meses la cantidad de tiempo de su vida que un estadounidense medio pasa esperando que cambie la luz del semáforo. No sé si hay cifras similares para el tiempo que pasará rellenando

formularios, pero ha de ser al menos otro tanto. Como mínimo me parece sensato decir que ninguna población en la historia de este planeta ha pasado jamás tanto tiempo dedicada al papeleo.

Y sin embargo todo esto se supone que está pasando tras haber derrocado al terrorífico, pasado de moda y burocrático socialismo, y el triunfo de la libertad y el mercado. Evidentemente ésta es una de las paradojas de la vida contemporánea, muy a pesar de que, como en el caso de las promesas incumplidas de la tecnología, parecemos haber creado una profunda aversión a hablar del tema.

Estos problemas están claramente relacionados: por muchas razones diría que son el mismo problema. Tampoco es un problema de que las sensibilidades burocráticas (o, más específicamente, de tipo gestor) hayan asfixiado todo tipo de visión creativa e ingenio colaborativo. Lo que en realidad ha traído es una extraña inversión entre medios y fines, en que la creatividad se pone al servicio de la administración en lugar de ser al revés.

Yo lo expresaría así: en esta fase final y embrutecedora del capitalismo, estamos pasando de tecnologías poéticas a tecnologías burocráticas.

Por tecnologías poéticas entiendo el uso de medios racionales, técnicos y burocráticos para hacer realidad fantasías imposibles e impensables. En este sentido, las tecnologías poéticas son tan antiguas como la civilización. Se puede decir que preceden incluso a la maquinaria pesada. Lewis Mumford solía decir que las primeras máquinas sofisticadas estaban hechas de personas. Los faraones egipcios sólo fueron capaces de construir las pirámides gracias a su dominio de los procedimientos administrativos, que les permitieron crear técnicas de producción en línea, dividir tareas complejas en decenas de operaciones sencillas y asignar cada una a un equipo de obreros, todo pese a carecer de tecnología mecánica más compleja que la polea y el plano inclinado. La supervisión burocrática convirtió ejércitos de agricultores en los engranajes de una vasta maquinaria. Incluso mucho más tarde, cuando los engranajes ya se habían inventado, el diseño de la maquinaria compleja fue siempre, hasta cierto punto, una elaboración de principios originalmente diseñados para organizar personas.[48]

Y sin embargo, una y otra vez, vemos esas máquinas (ya sean sus partes móviles brazos y torsos o pistones, ruedas y muelles) empleadas para crear fantasías de otro modo irrealizables: catedrales, viajes a la Luna, ferrocarriles transcontinentales, etcétera, etcétera. Ciertamente, la tecnología poética tiene algo terrible en sí misma. Es tan evocadora de oscuras fábricas satánicas[49] como de gracia o liberación. Pero las técnicas racionales y burocráticas están siempre en servicio hasta algún fantástico final.

Desde esta perspectiva, todos esos alocados planes soviéticos, incluso si nunca se hicieron realidad, marcaron el punto máximo de esas tecnologías poéticas. Lo que tenemos hoy en día es lo opuesto. No es ya que no se anime a que existan la visión, la creatividad y las fantasías alocadas. Es que nuestras fantasías están a la deriva: ya no hay siquiera la pretensión de que alguna vez puedan hacerse realidad. Entre tanto, en las pocas áreas en las que realmente se impulsa la creatividad libre e imaginativa, como en el desarrollo de software de código libre por Internet, se hace, en definitiva, para crear plataformas cada vez más eficaces desde las que rellenar formularios. Es a esto a lo que me refiero por «tecnologías burocráticas»: los imperativos administrativos se han convertido no en el medio, sino en el fin mismo del desarrollo tecnológico. Entre tanto, la nación más grande y poderosa que ha existido alguna vez sobre la tierra ha pasado las últimas décadas diciendo a sus ciudadanos que sencillamente ya no podemos contemplar esas grandiosas empresas, ni siquiera si (como la actual crisis medioambiental sugiere) el destino del planeta depende de ello.

Así pues, ¿cuáles son las implicaciones políticas?

En primer lugar, me parece que tenemos que repensar radicalmente algunas de nuestras nociones más básicas acerca de la naturaleza del capitalismo. Una de ellas es que el capitalismo es, de algún modo, igual al mercado, y que ambos son, por lo tanto, hostiles a la burocracia, que es una criatura del Estado. La segunda es que el capitalismo es, por naturaleza, esencialmente progresista. Parecería que Marx y Engels, en su atolondrado entusiasmo por las revoluciones industriales de su época, sencillamente

estuvieran equivocados a este respecto. O, para ser más precisos: tenían razón al insistir en que la mecanización de la producción industrial acabaría destruyendo el capitalismo; erraban al afirmar que la competencia del mercado obligaría a los propietarios a seguir, en cualquier caso, con la mecanización. Si no ocurrió así es porque la competencia mercantil no es, en realidad, tan crucial para la naturaleza del capitalismo como ellos habían predicho. Como mínimo, la actual forma del capitalismo, en la que gran parte de la competencia parece tomar forma de mercadotecnia interna dentro de las estructuras burocráticas de grandes empresas en casi monopolio, les habría resultado seguramente sorprendente.[50]

En general, los defensores del capitalismo efectúan tres grandes aseveraciones históricas: la primera, que ha impulsado un rápido desarrollo científico y tecnológico; la segunda, que aunque pueda arrojar enormes riquezas a una minoría, lo hace de tal manera que genera prosperidad para todo el mundo, y la tercera, que al hacerlo crea un mundo más seguro y más democrático. Es bastante evidente que en el siglo XXI el capitalismo no está haciendo ninguna de estas tres cosas. De hecho, sus partidarios están cada vez más abandonando la aseveración de que se trata de un sistema especialmente bueno, y se apoyan, en lugar de ello, en la de que es el único sistema posible, o al menos el único posible para una sociedad compleja y tecnológicamente sofisticada como la nuestra.

Como antropólogo, me enfrento a esta argumentación continuamente.

ESCÉPTICO: Puedes tener todos los sueños utópicos que quieras, pero estoy hablando de un sistema político o económico que realmente funcione. Y la experiencia nos ha demostrado que lo que tenemos es la única opción, en realidad.

YO: ¿Nuestra forma particular de gobierno de representación limitada (o capitalismo corporativo) es la única forma posible de sistema económico o político? La experiencia no demuestra eso. Si analizas la historia de la humanidad, puedes hallar cientos, incluso miles de sistemas políticos y económicos diferentes. Muchos de ellos son completamente diferentes a lo que tenemos ahora.

ESCÉPTICO: Evidentemente, pero tú hablas de sociedades a una escala más pequeña y sencilla, o con una base tecnológica mucho más sencilla. Yo hablo de sociedades modernas, complejas, tecnológicamente avanzadas. Así que tus contraejemplos son irrelevantes.

YO: Un momento. ¿Estás diciendo que el progreso tecnológico en realidad ha limitado nuestras posibilidades sociales? ¡Pensaba que era más bien al revés!

Pero incluso si aceptas su argumentación, y que por alguna razón mientras una amplia cantidad de sistemas económicos pudieron ser viables alguna vez, la moderna tecnología industrial ha creado un mundo en que ello ya no es posible, ¿puede alguien seriamente afirmar que los actuales sistemas económicos serán también los únicos viables bajo cualquier *futuro* régimen tecnológico?

Evidentemente, hay quien defiende esa postura, en ambos lados del espectro político. Como antropólogo y como anarquista he de lidiar continuamente con los «anticivilización» que aseguran que no sólo nuestra actual tecnología industrial sólo puede llevar a una explotación de tipo capitalista, sino que esto ha de ser cierto de cualquier tecnología futura, y por tanto, que la liberación humana sólo se conseguirá mediante un regreso a la Edad de Piedra. La mayoría de nosotros no somos deterministas tecnológicos de ese tipo. Pero, en definitiva, las afirmaciones actuales de la inevitabilidad del capitalismo hay que basarlas en algún tipo de determinismo tecnológico. Y por esa misma razón, si el objetivo último del capitalismo neoliberal es crear un mundo en el que nadie crea que otro sistema pueda funcionar, necesita suprimir no sólo la idea de un futuro inevitablemente redentor, sino toda tecnología radicalmente diferente. Hay en ello una especie de contradicción: no puede significar convencernos de que el cambio tecnológico ha llegado a su fin, dado que eso implicaría que el capitalismo no es progresista. Significa convencernos de que el cambio tecnológico aún continúa, que vivimos en un mundo de maravillas, pero asegurarse de que esas maravillas tomen la forma de modestos aparatos (¡el último iPhone!), que haya rumores acerca de inventos a punto de ocurrir («he oído que en realidad habrá coches voladores bastante pronto»)[51] e incluso maneras más complejas de jugar con información e imágenes, e incluso plataformas aún más complejas para rellenar formularios.

No quiero decir con esto que el sistema capitalista neoliberal (ni ningún otro) pueda tener permanentemente éxito a este respecto. En primer lugar está el problema de convencer al mundo de que eres el líder en términos de progreso tecnológico cuando, en realidad, lo estás frenando. Con su decadente infraestructura y su parálisis ante el calentamiento global, los Estados Unidos lo están haciendo especialmente mal ahora mismo. Esto

por no mencionar su simbólicamente devastador abandono del programa espacial tripulado (justo cuando China acelera el suyo). En segundo lugar, está el hecho de que el ritmo de cambio simplemente no se puede frenar para siempre. Como mucho, se puede ralentizar. Sucederán avances; los descubrimientos incómodas no se pueden suprimir para siempre. Otras partes del mundo, menos burocratizadas (o, al menos, partes del mundo con burocracias menos hostiles al pensamiento creativo) irán alcanzando, lenta pero inevitablemente, los recursos necesarios para recoger el guante donde lo dejaron caer los Estados Unidos y sus aliados. Internet proporciona oportunidades para la colaboración y difusión que con el tiempo nos permitirán romper la burbuja. ¿De dónde procederá la gran idea? No hay manera de saberlo. A lo largo de los dos últimos años, desde que se publicó la primera versión de este ensayo, ha surgido toda una gama de posibilidades: la impresión 3D, avances en tecnología de materiales, automóviles sin conductor, una nueva generación de robots y, como consecuencia, una nueva oleada de debates acerca de fábricas robotizadas y el fin del trabajo. Hay indicios también de ideas conceptualmente rompedoras en física, biología y otras ciencias, todas ellas contra la losa que representa el bloqueo institucional sobre las ortodoxias existentes, pero que bien pueden tener profundas implicaciones tecnológicas.

En este punto, algo de lo que creo que podemos estar bastante seguros es de que la invención y la auténtica innovación no ocurrirán dentro del marco del capitalismo corporativo contemporáneo, o, más probablemente, de ningún tipo de capitalismo. Se está viendo cada vez más claro que para poder colocar cúpulas en Marte, por no hablar de desarrollar los medios para saber si hay civilizaciones extraterrestres ahí fuera con las que contactar, tendremos que pensar en un nuevo sistema económico totalmente diferente. ¿Necesita realmente tomar la forma de una nueva enorme burocracia? ¿Por qué asumimos que así debe ser? Quizás tan sólo rompiendo las estructuras burocráticas existentes seremos capaces de llegar a ello. Y si realmente acabamos teniendo robots que nos hagan la colada o laven los platos, tendremos que asegurarnos de que sea lo que sea que reemplace al capitalismo se base en una distribución de riquezas y poder mucho más igualitaria; que no tenga ni gente demasiado rica ni pobres tan

desesperados como para quererles hacer las faenas domésticas. Sólo entonces habremos comenzado a enfocar la tecnología hacia las necesidades humanas. Y ésta es la mejor razón para librarnos del peso muerto de los gestores de fondos especulativos y de los directores generales corporativos, para sacar nuestras fantasías de las pantallas en las que esos hombres las han confinado, para dejar que nuestra imaginación se convierta, una vez más, en una fuerza material en la historia de la humanidad.

3

La utopía de las normas, o por qué en realidad, después de todo, amamos la burocracia

Todo el mundo se queja de la burocracia. Los mismos ensayos incluidos en este libro consisten, todos ellos, en quejas sobre ella. A nadie parece gustarle mucho la burocracia, y sin embargo, parecemos tener cada vez más.

En este ensayo me gustaría responder a la pregunta de por qué es así, y, especialmente, sopesar la posibilidad de que muchas de las condenas que oímos respecto a la burocracia son insinceras. Que la experiencia de funcionar dentro de un sistema de normas y regulaciones formales, bajo jerarquías de funcionarios impersonales, en realidad tiene (para muchos, la mayor parte del tiempo; para todos nosotros, al menos durante cierto tiempo) cierto atractivo encubierto.

Sí, ya sé que no es la única explicación posible. Existe toda una escuela de pensamiento que asegura que la burocracia tiende a expandirse de acuerdo a una perversa, pero inevitable, lógica. La argumentación es la siguiente: si uno crea una estructura burocrática para lidiar con un problema, esa estructura acabará, invariablemente, creando nuevos problemas que parecerá que sólo se pueden resolver, a su vez, por medios burocráticos. En las universidades, a esto se lo llama el problema de «crear un comité para lidiar con el problema del exceso de comités».

Una versión ligeramente diferente de esta argumentación (se trata en realidad del núcleo del pensamiento de Max Weber acerca del tema) es que una burocracia, una vez creada, se las ingeniará para hacerse indispensable a cualquiera que posea poder, sin importar lo que quieran hacer con ella. La

manera más común de hacer esto es siempre intentar monopolizar el acceso a ciertos tipos clave de información. Merece la pena citar a Weber en profundidad a este respecto.

> Toda burocracia busca incrementar la superioridad de los profesionalmente informados manteniendo en secreto conocimientos e intenciones. La administración burocrática tiende siempre a ser una administración de «sesiones secretas»: en tanto pueda, ocultará sus conocimientos y acciones a toda crítica (…)
>
> El concepto de «secreto oficial» es la invención específica de la burocracia, y nada defiende ésta tan fanáticamente como esta actitud, que no es justificable razonablemente más allá de estas áreas específicamente así calificadas. Cuando se enfrenta a un parlamento, la burocracia, por un instinto de poder, combate todo intento del parlamento de acceder al conocimiento, mediante sus propios expertos o grupos de interés (…)
>
> El monarca absoluto es impotente frente al conocimiento superior del experto burócrata; en cierto sentido, más impotente que ninguna otra figura política. Todos los sarcásticos decretos de Federico el Grande acerca de la «abolición de la servidumbre» acabaron descarrilando, por así decirlo, porque a lo largo de su puesta en práctica el mecanismo oficial sencillamente los ignoró como las ideas ocasionales de un diletante. Cuando un rey constitucional se pone de acuerdo con una parte sustancial de los gobernados, muy a menudo consigue ejercer una influencia mayor sobre la administración que un «monarca absoluto». El rey constitucional puede controlar a estos expertos mejor gracias al relativo carácter público de la crítica, mientras que el monarca absoluto depende, para su información, en exclusiva de la burocracia. El antiguo zar ruso rara vez conseguía un logro permanente si éste desagradaba a su burocracia y dañaba los intereses de poder de los burócratas.[1]

Un efecto colateral, que Weber también señala, es que una vez que se crea una burocracia es casi imposible acabar con ella. Las primeras burocracias de las que tenemos noticia estaban en Mesopotamia y Egipto, y continuaron existiendo, sin cambios, conforme una dinastía o élite gubernamental sucedía a la anterior, durante miles de años. De igual manera, oleadas de invasiones, todas con éxito, no consiguieron deshacer el funcionariado chino, que permaneció firmemente en su lugar sin importar quién reclamara para sí el Mandato de los Cielos. En realidad, notaba Weber, los invasores extranjeros necesitaban las habilidades y conocimientos tan celosamente guardados por los burócratas chinos incluso más que los gobernantes locales, por razones obvias. La única manera real de librarse de una burocracia establecida, según Weber, es matarlos a todos,

como hicieron Alarico el godo en la Roma imperial o Gengis Kan en ciertas partes de Oriente Medio. Deja a un número significativo de funcionarios vivos y en pocos años acabarán gestionado tu reino.

La segunda explicación posible es que la burocracia no sólo se hace indispensable para los gobernantes, sino que posee un indiscutible atractivo también para aquéllos a quienes administra. No es necesario aquí compartir la curiosa celebración, por parte de Weber, de la eficacia burocrática. La explicación más sencilla para el atractivo de los procedimientos burocráticos radica en su impersonalidad. Las relaciones frías, impersonales y burocráticas se parecen mucho a transacciones en metálico, y ambas ofrecen similares ventajas y desventajas. Por una parte carecen de alma. Por la otra, son sencillas, predecibles y (dentro de unos ciertos parámetros, al menos) tratan a todo el mundo por igual. Y, en realidad, ¿quién quiere vivir en un mundo donde todo tenga alma? La burocracia mantiene al menos la posibilidad de tratar con otros seres humanos de modos que no exijan que cada una de las partes tenga que iniciar todas esas complejas y cansinas labores de interpretación descritas en el primer ensayo de este libro; en las que uno pueda sencillamente poner el dinero en el mostrador y no tener que preocuparse por lo que piense el cajero de cómo vas vestido; en la que uno pueda sacar su identificación con foto validada sin tener que explicar al bibliotecario por qué te gusta tanto leer acerca de temas homoeróticos en la poesía británica del siglo XVIII. Con toda seguridad esto es parte de su encanto. En realidad, si uno sopesa la cuestión es difícil imaginar cómo, incluso si viviéramos en una sociedad utópica comunal, no serían necesarias ciertas instituciones impersonales (¿podría decir burocráticas?) justamente por esta razón. Por poner un ejemplo evidente, languidecer en un impersonal sistema de sorteo o lista de espera para un trasplante de órganos desesperadamente necesario ha de ser alienador y angustioso, pero es difícil imaginar una manera menos impersonal de asignar una limitada reserva de corazones o riñones que no sea inconmensurablemente peor.

Ésta es, como digo, la explicación más sencilla. Pero en este ensayo me gustaría explorar la posibilidad de que todo esto sea un poco más profundo. No es sólo que las relaciones impersonales que permite la burocracia sean cómodas; hasta cierto punto, al menos, nuestras propias

ideas de racionalidad, justicia y, sobre todo, libertad, se fundan en ellas. Para explicar por qué creo que es así permítanme comenzar, en primer lugar, por examinar dos momentos de la historia humana en que nuevas formas burocráticas inspiraron no sólo una generalizada aquiescencia pasiva, sino auténtico entusiasmo, incluso orgullo, e intentar comprender exactamente qué era lo que había en ellas que ejercía tal atracción sobre tanta gente.

1. **El encanto del desencanto, o los mágicos poderes de la oficina de correos**

Una de las razones por las que Weber pudo describir la burocracia como la encarnación misma de la eficacia racional fue que en la Alemania de su época las instituciones burocráticas realmente trabajaban bien. Quizás la institución insignia, el orgullo del funcionariado alemán, era el servicio de correos. A finales del siglo XIX se consideraba al servicio postal alemán como una de las grandes maravillas del mundo moderno. Su eficacia era tan legendaria, en realidad, que arrojó una terrible sombra sobre el siglo XX. Muchos de los mayores logros de lo que hoy llamamos el «alto modernismo» se inspiraron en (o en muchos casos se hicieron en directa imitación del) servicio postal alemán. Y se podría alegar también que muchos de los peores y más terribles males de ese siglo se le podrían también adjudicar.

Para comprender cómo es posible esto, tenemos que conocer un poco los orígenes reales del moderno estado social del bienestar, que creemos, cuando nos acordamos de él, que fue creado por unas benevolentes élites democráticas. Nada más lejos de la verdad. En Europa, la mayoría de las instituciones clave de lo que luego sería el Estado del bienestar (desde la seguridad social hasta las pensiones, las bibliotecas públicas o los ambulatorios estatales) no fueron creadas originalmente por ningún gobierno, sino por sindicatos, asociaciones de vecinos, cooperativas, partidos de los trabajadores y asociaciones de uno u otro tipo. Muchas de ellas estaban implicadas conscientemente en un proyecto revolucionario de «crear una nueva sociedad en el caparazón de la antigua», de construir

gradualmente instituciones socialistas desde abajo. Para algunos esto se combinaba con el objetivo de, a la postre, tomar el control del gobierno por métodos parlamentarios; para otros, era un proyecto en sí mismo. Hay que recordar que a finales del siglo XIX incluso los herederos directos del Partido Comunista de Karl Marx habían abandonado la idea de hacerse con el gobierno por la fuerza, dado que esto ya no parecía necesario; en una Europa en paz y siendo testigos del rápido progreso tecnológico, sentían que sería posible crear una revolución social mediante métodos pacíficos y electorales.

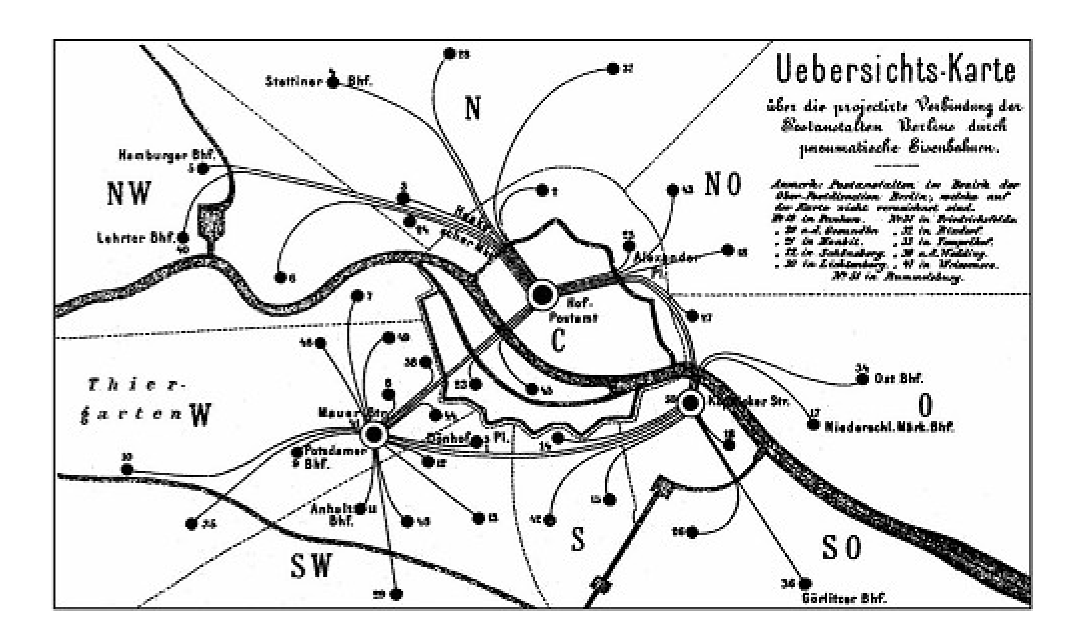
Alemania fue uno de los lugares en los que esos partidos tuvieron más éxito. Pese a que el canciller Otto von Bismarck, la mente creadora del Estado alemán, sólo concedió a su parlamento poderes limitados, se vio superado por el rápido ascenso de los partidos obreros y una preocupación constante por la perspectiva de una mayoría socialista o de una sublevación como la Comuna de París en su recién unida Alemania. Su reacción al éxito electoral socialista de 1878 fue doble: por una parte, prohibir el Partido Socialista, los sindicatos y los diarios de izquierdas. Por el otro, cuando esto se demostró ineficaz (los candidatos socialistas siguieron presentándose, y ganando, como independientes) crear una alternativa vertical a las escuelas gratuitas, las asociaciones obreras, sociedades de auxilio mutuo, bibliotecas, teatros y, en definitiva, al más grande proceso de crear el socialismo desde abajo. Esto tomó la forma de un programa de seguridad social (para desempleo, salud e incapacidad, etc.), educación gratuita, pensiones, y otros; gran parte de ello, versiones deslavazadas de políticas que habían formado parte de la plataforma socialista, pero en todos los casos purgadas de todo elemento participativo o democrático. En privado, al menos, era lo suficientemente sincero como para describir estos esfuerzos como «un soborno», un intento de comprar la lealtad de la clase obrera para su proyecto nacionalista y conservador.[2] Cuando, más tarde, los regímenes de izquierdas tomaron el poder, el patrón ya estaba establecido y casi invariablemente tomaron el mismo enfoque de arriba hacia abajo, vertical, incorporando hospitales organizados con lógica, bibliotecas, mutuas bancarias, centros de educación para obreros y demás a la estructura administrativa del Estado.

En Alemania, el verdadero modelo para esta estructura administrativa fue, curiosamente, el servicio postal, aunque cuando uno comprende bien su historia, todo cobra sentido. El servicio de correos fue, ante todo, uno de los primeros intentos de aplicar formas verticales, militares, de organización para el bien común. Históricamente, los servicios de correos surgieron de la organización de ejércitos e imperios. Originariamente eran maneras de comunicar informes de campo y órdenes a largas distancias; después, por extensión, un modo crucial de mantener unidos los imperios. De aquí la famosa cita de Heródoto acerca de los mensajeros imperiales persas, con sus postas regularmente espaciadas, con caballos frescos, y que, explicaba, proporcionaban la cabalgata más rápida del planeta: «Ni la nieve, ni la lluvia, ni el calor, ni la oscuridad de la noche impide a estos correos acabar rápidamente con sus rondas asignadas», aún aparece inscrito encima de la entrada de la Central de Correos de Nueva York, frente a Penn Station.[3] El Imperio romano tenía un sistema similar, y casi todos los ejércitos contaron con un servicio de correos hasta que Napoleón adoptara el telégrafo óptico en 1805.

Una de las grandes innovaciones de los gobiernos del siglo XVIII (y especialmente del XIX) fue expandir lo que antes habían sido servicios militares de mensajería hasta formar la base de un nuevo servicio civil cuyo propósito principal era proporcionar servicios a la gente. Ocurrió primero con el comercio y, conforme las clases comerciantes comenzaron también a emplear el correo para correspondencia personal o política, llegó un momento en que lo empleaba ya casi todo el mundo.[4] No pasó mucho tiempo antes de que la mayoría de Estados emergentes de Europa y de América dedicaran la mitad del presupuesto gubernamental (y más de la mitad de los funcionarios empleados) al servicio postal.[5]

En Alemania uno podría argumentar que la propia nación había sido creada, más que ninguna otra cosa, *por* el propio servicio postal. Bajo el Sacro Imperio Romano, se había otorgado el derecho a tender un sistema de mensajería, muy a la moda medieval, a una familia noble originaria de Milán, que posteriormente se conocería como los barones Von Thurn y Taxis (un descendiente posterior de la familia, según la leyenda, sería el inventor del taxímetro y la razón por la que los taxis llevan su nombre). El

Imperio prusiano compró el monopolio de la familia Thurn y Taxis en 1867 y lo empleó como base para un servicio postal nacional… y durante las dos décadas siguientes, el signo más seguro de que un pequeño estado o principado había sido absorbido por la emergente nación-estado era su incorporación al sistema de correos alemán. En parte por esta razón, la llamativa eficacia del sistema se convirtió en asunto de orgullo nacional. Y, en efecto, el correo alemán de finales del siglo XIX era como mínimo impresionante: se jactaba de tener entre cinco y nueve horarios de entrega al día en las grandes ciudades y, en la capital, de una vasta red de tubos neumáticos destinados a enviar cartas y pequeños paquetes de manera casi instantánea, a gran distancia, mediante un sistema de aire comprimido.



Mapa del sistema postal de tubos neumáticos de Berlín, 1873

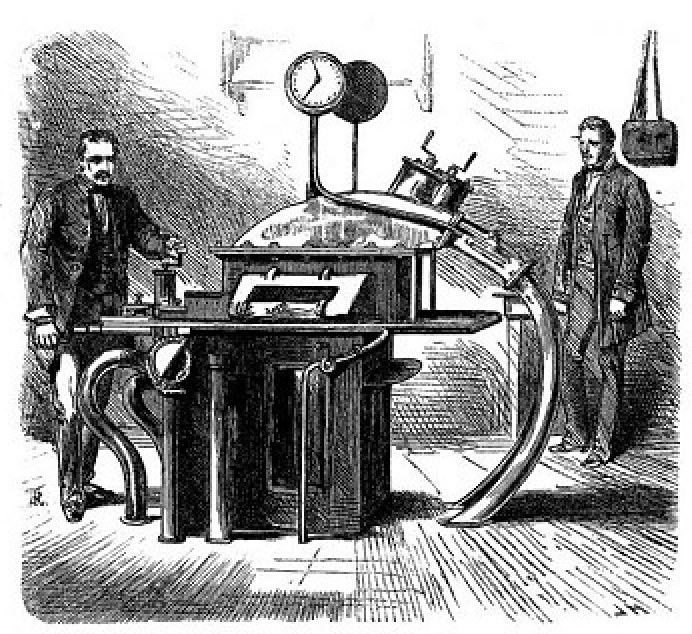


Fig. 613. Rohrpostamt.

Mark Twain, quien vivió brevemente en Berlín entre 1891 y 1892, quedó tan maravillado al verlo que compuso uno de los escasos ensayos no satíricos que se le conocen, titulado «Servicio Postal», sólo para celebrar su maravillosa eficacia.[6] No fue el único extranjero impresionado. Sólo unos meses antes de la Revolución rusa, Vladimir Ilich Lenin escribía:

> Un ingenioso socialdemócrata alemán de los años setenta del siglo pasado decía del servicio postal que era un ejemplo del sistema económico socialista. Esto es muy cierto. Hoy en día el servicio postal es un negocio organizado en torno a las líneas de un monopolio capitalista *del Estado*. El imperialismo está convirtiendo gradualmente todos los trusts en organizaciones de un tipo similar (…)
>
> Organizar *toda* la economía nacional en torno al sistema del servicio postal, de modo que técnicos, capataces, bibliotecarios, así como *todos* los funcionarios, no cobren un salario superior al «sueldo de un obrero», y todo controlado y bajo la guía del proletariado armado… Ése es nuestro objetivo inmediato.[7]

Ahí lo tienen. La organización de la Unión Soviética se modeló directamente sobre la del servicio postal alemán.

Tampoco fueron los socialistas estatales los únicos en quedar impresionados. Incluso los anarquistas se unieron al coro; aunque no estaban tan interesados en el sistema nacional como en las relaciones entre

ellos —el hecho es que era posible enviar una carta desde Venezuela a China pese a la ausencia de un Estado que las uniera físicamente—. Piotr Kropotkin citaba a menudo la «unión postal universal» de 1878 (junto a los acuerdos con las empresas ferroviarias) como modelo de anarquismo, una vez más subrayando que era algo que *ya estaba sucediendo* en la cima de los sistemas imperiales:

> La Unión Postal no escogió un parlamento postal internacional que legislara para todas las organizaciones postales adheridas a la Unión (…) Procedieron por medio de acuerdos. Para ponerse de acuerdo entre ellos recurrieron a congresos; pero, mientras enviaban delegados a sus congresos no les decían «vota lo que quieras, nosotros obedeceremos». Primero enviaron preguntas y las debatieron entre ellos; luego enviaron delegados que conocían las particularidades a debatir en el congreso, y enviaron delegados, no directores.[8]

Esta visión de un potencial paraíso futuro surgiendo del Servicio Postal no quedaba confinada a Europa. En efecto, el país que pronto surgiría como principal rival de Alemania por la influencia mundial, Estados Unidos, también se mostraba como modelo de un nuevo tipo de civilización, y la eficacia de su propio servicio postal se mostraría como prueba *prima facie*. Ya en la década de 1830, Tocqueville se había sorprendido por la magnitud del sistema postal y el enorme volumen de la correspondencia que se transportaba incluso traspasando la frontera. Durante un viaje de Kentucky a Michigan señaló: «Hay una sorprendente circulación de cartas y diarios a través de estos bosques salvajes», mucho más, calculaba, que incluso en las más populosas y comerciales provincias de Francia. En palabras de un historiador posterior de la república estadounidense:

> Pronto los estadounidenses crearían su propio sistema postal, más grande que los sistemas postales de Gran Bretaña o Francia. Para 1816 el sistema postal tenía más de tres mil trescientos despachos, y empleaba a casi el setenta por ciento del total de la mano de obra civil del gobierno federal. La cantidad de correo se incrementó a la misma velocidad. En 1790 el sistema postal había transportado sólo trescientas mil cartas; una por cada quince personas del país. Hacia 1815 transmitía casi siete millones y medio de cartas al año, que era una por cada persona (…) Y, a diferencia de la situación en Gran Bretaña y otras naciones europeas, el correo se transmitía sin vigilancia ni control gubernamental.[9]

En realidad, durante gran parte del siglo, desde la perspectiva de la mayoría de estadounidenses, el servicio postal era, de facto, el gobierno federal. Hacia 1831 su número de trabajadores superaba ampliamente al resto de las ramas del gobierno federal sumadas, era notablemente más numeroso que el ejército y, para la mayoría de los habitantes de ciudades pequeñas, los empleados de Correos eran los únicos empleados federales que alguna vez conocerían.

En Europa, los propios Estados Unidos se percibían como una especie de experimento utópico, con su rechazo a la economía del *laissez-faire* y su amplia dependencia de cooperativas, proyectos financiados por el gobierno y tarifas proteccionistas. Tan sólo con el auge del capitalismo corporativo tras la Guerra Civil los Estados Unidos adoptarían un modelo de capitalismo burocrático más cercano al alemán. Cuando lo hizo, el servicio postal pasó a ser visto por populistas y especialmente por progresistas como la alternativa más viable. Una vez más parecía que las líneas de una nueva sociedad más libre y racional surgían desde dentro de las entrañas de la propia opresión. En los Estados Unidos, el término empleado fue «postalización», una palabra exclusivamente estadounidense para referirse a la nacionalización (y una palabra que, desde entonces, y de modo muy significativo, ha desaparecido del lenguaje). Pero por la misma época en que Weber y Lenin ponían el servicio postal alemán como ejemplo para el futuro, los progresistas estadounidenses señalaban que incluso las empresas privadas serían más eficaces si se las dirigiera como al servicio de correos, y conseguían grandes victorias para la postalización, como la nacionalización del ferrocarril subterráneo, antaño privado, así como de los trenes de pasajeros e interestatales, que en las grandes ciudades estadounidenses han seguido en manos públicas desde entonces.

Mirando hacia atrás, todas estas fantasías de utopía postal parecen, en el mejor de los casos, pintorescas. Hoy en día asociamos los sistemas postales nacionales, sobre todo, con la llegada de cosas que no queremos: facturas, alertas de descubiertos, catálogos de compra por correo, requerimientos, sorteos, llamadas a formar parte de jurados, inspecciones fiscales, ofertas «ocasión única» de tarjetas de crédito y peticiones de solidaridad. Mientras que había una imagen popular de los carteros, ahora

se ha vuelto bastante sórdida. Pero no es que esto sencillamente ocurriera. Es consecuencia de elecciones políticamente intencionadas. Desde los años ochenta, los legisladores han ido recortando la inversión en correos e impulsando alternativas privadas como parte de una campaña, todavía en funcionamiento, para convencer a los estadounidenses de que el gobierno en realidad no sirve de nada.[10] En consecuencia, el Servicio Postal pronto se convirtió en la definición misma de todo lo que debíamos pensar que iba mal en las burocracias estatales: había un sinfín de noticias en los diarios acerca de huelgas, de trabajadores drogados, de almacenes llenos de años de correos sin entregar, y, por supuesto, los famosos empleados que se vuelven locos[11] y abren fuego contra directores, compañeros y miembros de la policía o del público en general. En realidad, la única referencia que pude hallar para el término «postalización» en la literatura contemporánea es un ensayo sobre la violencia laboral llamado «La postalización de la América corporativa», en el que se denunciaba que la epidemia de ataques violentos sobre jefes y excompañeros estaba extendiéndose del sector público a la empresa privada.

En un fascinante libro llamado *Going Postal: Rage, Murder and Rebellion from Reagan's Workplaces to Clinton's Columbine and Beyond*, Mark Ames seleccionó cuidadosamente de entre la cobertura periodística de esos acontecimientos (que, en efecto, se extendieron rápidamente de las oficinas del Servicio Postal a oficinas y fábricas privadas, e incluso a servicios de mensajería privados como UPS, pero que, al hacerlo, se volvieron tan habituales que dejaron de aparecer en las noticias) y notó que el lenguaje que empleaban, que describía siempre los acontecimientos como actos de inexplicable locura y rabia individual —más allá de toda consideración acerca de las sistemáticas humillaciones que parecen siempre provocarlos— guarda un inquietante parecido con el lenguaje con que la prensa del siglo XIX trataba las rebeliones de esclavos.[12] Ames señala que hubo extraordinariamente pocas rebeliones organizadas de esclavos en la historia de Estados Unidos. Pero hubo un buen montón de incidentes en los que esclavos, individualmente o en pequeños grupos, atacaron por igual a capataces, amos y sus familias con hachas, cuchillos, veneno o cualquier otro medio violento disponible. En todos los casos, los periodistas trataban

los estallidos como consecuencia de locura individual o de una maldad inexplicable. En realidad, sugerir siquiera explicaciones estructurales —hablar de la maldad de la esclavitud, o señalar que antes de las reformas que en los años ochenta habían destruido las expectativas de un empleo seguro para toda la vida y toda protección de los trabajadores contra abusos y humillaciones por parte de sus jefes, no había habido ni una sola masacre laboral en Estados Unidos, *excepto* las de los esclavos— sonaba de algún modo inmoral, puesto que parecía implicar que tal violencia estaba en cierta manera justificada.

No se puede negar tampoco que había un enorme componente racial en la retórica. Así como durante gran parte del siglo XX el Servicio Postal ejemplificó, a ojos de la comunidad trabajadora afroamericana, el paradigma mismo del empleo estable y seguro, pero también orientado hacia el servicio a la comunidad y por tanto respetado,[13] de igual modo bajo la presidencia de Reagan acabó siendo percibido como la encarnación de toda la supuesta degradación, violencia, abuso de drogas e ineficacia de un Estado del bienestar visto en términos profundamente racistas. Esta identificación de los afroamericanos tanto con el estirado burócrata como con la intimidante violencia aleatoria aparece una y otra vez en la cultura popular estadounidense, aunque rara vez simultáneamente. Es una extraña pero repetitiva característica de las películas de acción que el irritante jefe-que-sigue-todas-las-normas del alocado héroe sea, invariablemente, negro.[14]

Y sin embargo, al tiempo que se libraba una guerra simbólica en el servicio postal (conforme descendía en la imaginación popular hacia una imagen de locura, degradación y violencia) algo similar a aquel orgullo de cambio de siglo comenzó a darse nuevamente. Resumamos la historia hasta donde hemos llegado:

1. Una nueva tecnología de comunicaciones surge del ámbito militar.
2. Se extiende rápidamente, remodelando de manera radical la vida cotidiana.
3. Desarrolla una reputación de espectacular eficacia.

4. Dado que opera sobre principios no de mercado, los radicales la adoptan rápidamente como los primeros síntomas de un futuro sistema económico no capitalista gestándose ya en el caparazón del antiguo.
5. Pese a esto, rápidamente se convierte en el medio perfecto también para la vigilancia gubernamental y la difusión de un sinfín de formas de publicidad y papeleo no deseado.

Escrito en esos términos, debería ser evidente a qué me estoy refiriendo. Es, de un modo muy exacto, la historia de Internet. ¿Qué es el email, al fin y al cabo, sino un gigantesco, electrónico y súper eficaz servicio postal a escala mundial? ¿Acaso no ha creado, también, un sentimiento de nueva economía cooperativa de éxito, surgiendo de dentro del caparazón del propio capitalismo, pese a habernos inundado de estafas, correo basura y ofertas comerciales, y permitido al gobierno espiarnos de formas nuevas y creativas?

Obviamente hay diferencias. La más evidente es que Internet implica una forma de cooperación mucho más participativa y de abajo hacia arriba. Esto es importante. Pero de momento estoy menos interesado en el gran significado histórico del fenómeno que en la pregunta: ¿qué nos dice todo esto del atractivo de la propia burocracia?

Bueno, en primer lugar parece significativo que aunque tanto el servicio postal como Internet surgen del ejército, ambos podrían verse como la adopción de tecnologías militares para objetivos que son la quintaesencia de los propósitos antimilitares. Como ya he dicho, en tanto la violencia organizada es una forma de comunicación, se trata de algo que desnuda, simplifica y, en último término, impide la comunicación; en tanto que forma de acción, es en realidad una forma de antiacción, puesto que su propósito definitivo es impedir que otros sean capaces de actuar (ya sea de actuar en cierto modo o, si uno los mata, de no actuar nunca más de ningún modo). Y sin embargo, he aquí una manera de tomar esas formas de acción y comunicación minimalistas, desnudas, de los militares (ya sea cadenas de mando o códigos binarios) y convertirlos en la base invisible sobre la que se puede construir todo lo que no son: sueños, proyectos, declaraciones de amor y pasión, efusiones artísticas, manifiestos subversivos o cuasi cualquier otra cosa. Permiten la creación y mantenimiento de relaciones sociales que de otra manera nunca podrían haber existido. Pero todo esto implica también que la burocracia nos resulta atractiva, que nos resulta más

liberadora, precisamente en el momento en que desaparece: cuando se convierte en algo tan racional y confiable que sencillamente damos por sentado que nos podemos ir a dormir sobre un lecho de números y despertarnos con todos esos números cómodamente en su sitio.

En este sentido, la burocracia resulta encantadora cuando se la percibe como un tipo de las que he llamado tecnologías poéticas, es decir, aquellas en las que formas de organización mecánicas, habitualmente de inspiración militar, se pueden emplear para la creación de sueños imposibles: crear ciudades de la nada, escalar los cielos, hacer que florezca el desierto. Durante la mayor parte de la historia humana, este poder ha estado disponible solamente para los gobernantes de imperios o comandantes de ejércitos conquistadores, de modo que incluso podemos hablar de una democratización del nepotismo. Antaño, el privilegio de mover una mano y tener un vasto ejército de eslabones y ruedecitas invisibles que se organizaran de tal manera que hicieran realidad los caprichos, estaba al alcance tan sólo de los escasísimos privilegiados; en el mundo moderno, se puede subdividir en millones de diminutos componentes y hacer posible que todo el mundo pueda escribir una carta o accionar un interruptor.[15]

Todo esto implica una noción muy peculiar de libertad. Es más: creo que marca una inversión con respecto a maneras anteriores de pensar en la racionalidad, cuyo significado apenas podría ser más profundo.

Déjenme explicar qué quiero decir con esto.

Las tradiciones intelectuales occidentales han tendido siempre a dar por sentado que el poder de la razón existe en los humanos, en primer lugar y sobre todo, como una manera de frenar a nuestros instintos más bajos. Esta noción se puede encontrar ya en Platón y Aristóteles, y recibió un poderoso refuerzo cuando las teorías clásicas del alma se adoptaron en el cristianismo y el islam. Sí, decía la argumentación, todos tenemos impulsos y pasiones animales, de la misma manera que poseemos nuestros poderes de creatividad e imaginación, pero estos impulsos son, en último término, caóticos y antisociales. La razón, ya sea en el individuo o en la comunidad, existe para mantener a raya nuestra naturaleza más primitiva; para reprimir, canalizar y contener energías potencialmente violentas de tal modo que no nos lleven al caos y a la destrucción mutua. Ésa es la razón, por ejemplo, de

que la palabra *poleis*, la comunidad política y lugar de orden racional, sea la raíz que nos da tanto las palabras *politeness* («corrección») como *police* («policía»). Como consecuencia, subyace también en esta tradición la idea de que ha de haber algo demoníaco en nuestros poderes de creatividad.

El surgimiento del populismo burocrático, que ya he explicado con anterioridad, corresponde a una inversión total de este concepto de racionalidad, hacia un nuevo ideal que David Hume resumiera en la célebre frase «la razón es, y debe ser, sólo esclava de las pasiones».[16] La racionalidad, bajo este punto de vista, no tiene nada que ver con la moralidad. Es un asunto meramente técnico: un instrumento, una máquina, un medio de calcular cómo conseguir objetivos imposibles de evaluar en términos racionales de la manera más eficaz. La razón no puede decirnos lo que deberíamos querer. Tan sólo puede decirnos la mejor manera de conseguirlo.

En ambas versiones, la razón quedaba, de alguna manera, fuera de la creatividad, de los deseos o de las pasiones. Sin embargo, en una actuaba para frenar tales pasiones; en la otra, las facilitaba.

El naciente campo de la economía puede que haya desarrollado esta lógica hasta su máxima expresión, pero es una lógica que puede remontarse al menos tanto hasta la burocracia como hasta el mercado (y hay que recordar que la mayoría de los economistas han sido empleados por grandes organizaciones burocráticas de algún tipo). La idea principal de que uno puede hacer una división estricta entre medios y fines, entre hechos y valores, es un producto de la mentalidad burocrática, porque la burocracia es la primera y única institución social que trata los medios para hacer cosas como algo completamente separado de las cosas que hay que hacer.[17] De esta manera la burocracia se ha incrustado en el sentido común de al menos una buena parte de la población mundial desde hace ya un largo periodo de tiempo.

Pero al mismo tiempo no es que la vieja idea de racionalidad haya desaparecido completamente. Al contrario: ambas coexisten, pese a ser mutuamente excluyentes casi por completo, en constante fricción. En consecuencia, nuestro concepto mismo de racionalidad es extraño por incoherente. No queda del todo claro qué significa la palabra. A veces es un

medio, a veces es un fin. A veces no tiene nada que ver con la moralidad; a veces es la misma esencia de lo que está bien y lo que está mal. A veces es un método para resolver problemas y a veces es, en sí misma, la solución a todos los problemas posibles.

2. **El racionalismo como forma de espiritualidad**

Vale la pena reflexionar sobre este extraño estado de las cosas, porque se encuentra en el núcleo mismo de nuestra concepción de burocracia. Por una parte, tenemos la noción de que los sistemas burocráticos son simplemente tecnologías sociales neutrales. Son maneras de ir del punto A al B, y carecen de implicaciones, no importa lo bueno o malo del asunto. Recuerdo perfectamente a un amigo que asistía a la Facultad Woodrow Wilson de Asuntos Públicos e Internacionales, en Princeton, un centro de fama mundial para la formación de administradores de primer orden, informarme con un asombro no exento de placer que se había visto obligado a matricularse en un curso de «ética sin valoración». A primera vista, suena absurdo. Pero en realidad el concepto se sigue necesariamente de esta noción del papel de los burócratas: que se trata de funcionarios, servidores públicos, y es responsabilidad de los servidores hacer lo que el amo desee, se trate de lo que se trate. En tanto su amo es algo llamado «el público», empero, esto crea ciertos problemas: cómo saber qué quiere exactamente el público que hagan. Esto es lo que explicaban a los futuros funcionarios en el curso de «ética sin valoración»: cómo, por ejemplo, en el caso de los planificadores de un sistema de autopistas, uno debe aplicar métodos cuantitativos para determinar la importancia relativa, para el público, de: a) llegar a tiempo al trabajo, y b) no morir ni quedar mutilado en un accidente de coche (en la jerga económica, «preferencias reveladas» al respecto) y luego fijar, de acuerdo a ello, los límites de velocidad.

Por otra parte, y en total contradicción con esto, sigue existiendo una moderna encarnación de la idea original de racionalidad como orden moral y, por tanto, como fin en sí mismo. Casi todo lo que tiene una visión utópica, ya sean los socialistas, el libre mercado o un fundamentalismo religioso, sueña con crear un orden social que, a diferencia de otros arreglos

anteriores, tenga algún tipo de sentido o coherencia, y que, por lo tanto, represente el triunfo de la razón sobre el caos.[18] No hace falta añadir que crear una burocracia eficaz suele ser la piedra angular de todo proyecto por el estilo.

Las argumentaciones acerca del papel de la «racionalidad» en la política tratan casi invariablemente estas dos ideas contradictorias a la ligera.

Si uno intenta regresar a las definiciones básicas, las cosas tampoco mejoran mucho. En muchos aspectos incluso empeoran de manera considerable. Ni siquiera entre los filósofos existe un consenso en torno al significado de la palabra «racionalidad». Según una tradición, por ejemplo, racionalidad es la aplicación de la lógica, del pensamiento puro, libre de emociones; se ve, pues, este pensamiento puro y objetivo como la base de la investigación científica. Esto ha tenido un buen nivel de aceptación popular, pero existe un problema fundamental: la propia investigación científica ha demostrado que no puede ser cierto. Una y otra vez los psicólogos cognitivos han demostrado que no existe el pensamiento puro y separado de las emociones; un ser humano sin emociones no sería capaz de pensar en absoluto.[19]

Otros prefieren un enfoque más pragmático, y sólo aseguran que una argumentación racional se puede definir como, a la vez, basada en la realidad empírica y lógicamente coherente en su forma. El problema es que estos dos criterios no tienen necesariamente por qué tener mucho que ver entre sí. Uno trata acerca de la observación; el otro, acerca del razonamiento.[20] ¿Qué *tienen* en común? Sobre todo, al parecer, que si alguien realiza un comentario incoherente o delirante, tendremos las mismas probabilidades de tacharlo de estar mal de la cabeza. Por una parte, ya está bien así: llamamos «irracionales» a las personas que están locas. Pero en tal caso, decir de alguien o de una argumentación que es «racional» es decir casi nada. Es una afirmación muy débil. Tan sólo estás diciendo que no está loco en apariencia.

Pero en el momento en que se le da la vuelta, uno se da cuenta de que afirmar que la propia posición política está basada en la «racionalidad» es un argumento extraordinariamente fuerte. En realidad, es en extremo arrogante, dado que significa que quien se muestre en desacuerdo con esa posición está no ya equivocado, sino loco. De igual modo, decir que uno desea crear un orden social «racional» implica que los acuerdos sociales actuales los podrían haber diseñado los residentes de un manicomio. Seguramente todos lo hemos sentido así en algún momento. Pero, si no más, se trata de una postura tremendamente intolerante, puesto que implica que los oponentes de uno no sólo están equivocados, sino que, en cierto modo, no podrían saber lo que es correcto, a menos que, por algún milagro, se acercaran y aceptaran la luz de la razón y el mismo marco conceptual y punto de vista que uno.

Esta tendencia a elevar a los altares la racionalidad como virtud política ha tenido el efecto perverso de animar a quienes rechazan estas pretensiones (o rechazan a quienes las profesan) a negar públicamente el racionalismo y abrazar «lo irracional». Evidentemente, si tomamos «racionalidad» en su definición mínima, toda posición tal es absurda. En realidad nadie puede argumentar en contra de la racionalidad, porque para que la argumentación sea convincente tendría que enmarcarse en términos racionales. Si uno quiere debatir con otra persona, deberá aceptar, al menos tácitamente, que las argumentaciones basadas en una evaluación cuidadosa de la realidad son mejores que las que no lo son (es decir, nadie se tomará en serio una argumentación que parta de la noción de que los edificios se construyen con queso verde), y que las argumentaciones que siguen las leyes de la lógica son mejores que las que no lo hacen (por ejemplo, una argumentación que diga que, dado que el alcalde de Cincinatti es humano, todos los humanos son alcaldes de Cincinatti quedará de igual manera excluida).

No es éste el lugar para hacer una lista de todas las trampas lógicas y contradicciones que se siguen de esta situación. Sólo quiero preguntarme cómo hemos podido llegar a esto. En ese caso creo que no tenemos más

opción que remontarnos al comienzo de todo, y buscar los orígenes históricos del concepto occidental de «racionalidad» en las ciudades griegas del sur de Italia, a mediados del primer milenio antes de Cristo.

La primera escuela filosófica en presentarse como «racionalista», y en tratar la racionalidad como un valor en sí mismo, fue la de los pitagóricos, que era a la vez una escuela filosófica y científica y una secta política o fraternidad que consiguió, en algún momento, tomar el control de varias ciudades italianas.[21] Su gran descubrimiento intelectual fue que había una similitud formal entre el tipo de proporciones matemáticas que se podían observar en geometría, los intervalos musicales y los movimientos de los planetas. La conclusión a la que llegaron fue que el universo estaba, al menos a alguna escala, compuesto por números: una noción hoy en día recordada sobre todo por el encantador concepto de la inaudible «música de las esferas». El cosmos, según los pitagóricos, era racional porque era, en definitiva, una expresión de los principios de número, tono y vibración, y cuando la mente (o alma) humana ejercitaba sus poderes racionales, sencillamente participaba de aquel mayor orden racional, el «mundo de las almas» cósmico que lo animaba todo.[22]

Ésta era la imagen del universo que Platón adoptó, en gran medida, en el *Timeo*, y tuvo una enorme influencia. Durante el primer y segundo siglos del Imperio romano, en realidad, casi todas las grandes escuelas filosóficas (no sólo los neoplatónicos, sino también los estoicos y, hasta cierto punto, los epicúreos) habían adoptado, con variantes, el conjunto de ideas de los pitagóricos. Es más: formaba la base filosófica de lo que Hans Joas llamó originalmente la «religión cósmica» de la Antigüedad, una fusión entre elementos de especulación griega, astrología babilónica y teología egipcia, a menudo mezclada con hebras del pensamiento judío y varias tradiciones de magia popular.[23] Como Joas señaló, esta religión cósmica (que asumía que Dios, la razón y el cosmos eran uno y lo mismo, y que las más altas facultades de los humanos eran una forma de participación en el orden cósmico) pese a toda su grandiosidad, significaba cierta involución política. Los pitagóricos, como la mayoría de los filósofos griegos, habían sido ávidos participantes en la vida política de la ciudad, que a menudo habían intentado recomponer basándose en términos racionales. Bajo el Imperio

romano, esto era imposible. Las cuestiones políticas quedaban así resueltas. Un solo (y, aparentemente, eterno) orden legal y burocrático regulaba los asuntos públicos; en lugar de aspirar a cambiar esta estructura, los intelectuales abrazaban cada vez más un abierto misticismo, y aspiraban a encontrar nuevas maneras de trascender por completo los sistemas terrenales, elevándose a través de las varias esferas planetarias, purgándose de lo material, hasta la rarificada esfera de la razón pura, un reino divino de trascendentes leyes matemáticas que gobernaban tiempo y movimiento y, en definitiva, los hacían ilusorios. Dios no imponía esas leyes, sino que *era* esas leyes. La razón humana, pues, era sencillamente la acción de ese principio divino en nosotros. En ese sentido, la racionalidad no era sólo una noción espiritual, sino también mística: una técnica para conseguir la unión con lo divino.

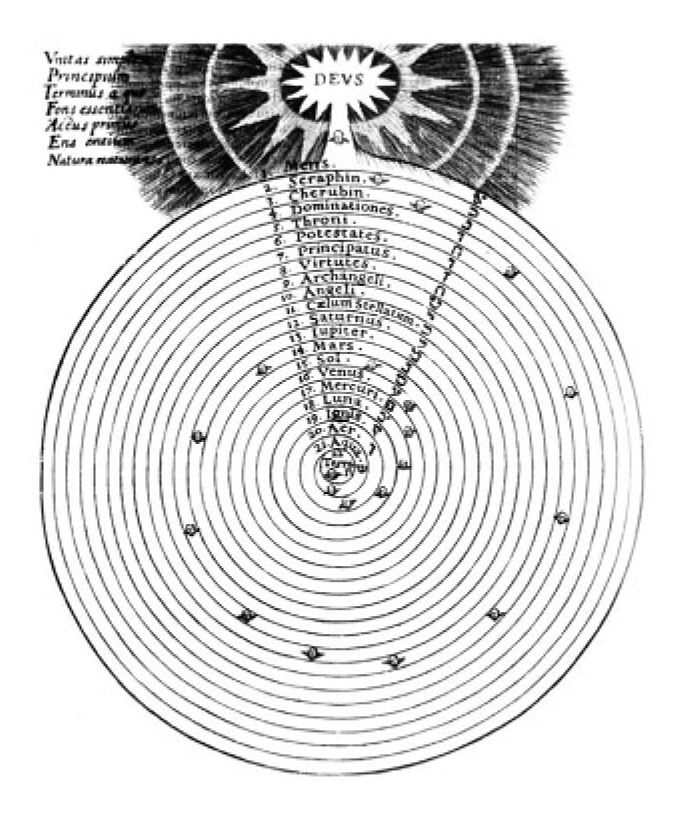
Este conjunto de nociones acerca de la naturaleza de la racionalidad, absorbida por el cristianismo a través de Agustín,[24] moldea gran parte también de la filosofía medieval, pese a lo difícil que era reconciliarla con la noción de un creador trascendente y volitivo (y, en efecto, gran parte de la filosofía medieval se ocupaba de argumentar diferentes maneras de reconciliarlas).

Estas nociones nos siguen acompañando de muchas maneras. Tomemos la noción, que todos aprendemos de niños, y que solemos aceptar como una verdad evidente, de que lo que aparta a los humanos de los demás animales es la racionalidad (que, como especie, poseemos «la facultad de la razón»). Se trata en gran medida de una noción medieval.[25] Si se piensa bien en ella, no tiene demasiado sentido. Si «racionalidad» es tan sólo la capacidad de evaluar la realidad más o menos como es y sacar de ello conclusiones lógicas, en tal caso la mayoría de los animales son extremadamente racionales. Resuelven problemas todo el tiempo. Puede que la mayoría no sean tan buenos en ello como los humanos, pero no hay una diferencia fundamental de clase. Hay muchas otras facultades que serían mejores candidatas, es decir, que sí parecen ser únicas en los humanos. Una elección obvia sería la imaginación. Los animales actúan según lo que parecen acciones racionales, calculadas y con un objetivo todo el tiempo, pero es más difícil defender que muchos de ellos se dediquen a

crear mundos de fantasía autoconscientes.[26] De ahí que el antropólogo Edmund Leach remarcara una vez que lo que aparta a los humanos de los demás animales no es que posean un alma inmortal, sino más bien que tienen la capacidad de imaginar que la tienen.[27] Pero, evidentemente, si el alma es la sede de la razón, el elemento divino del hombre, decir que los humanos poseen un alma inmortal y decir que son criaturas racionales es decir exactamente lo mismo.[28]

Se seguía esta conclusión, inevitablemente, de la lógica de la cadena de los seres, en la que se relacionaba jerárquicamente de acuerdo a una mayor racionalidad, en función de su proximidad a Dios, a todas las criaturas vivas, con los humanos en el puesto superior del orden natural, entre los animales y los ángeles.

Es fácil ver las grandes jerarquías cósmicas de la Antigüedad, con sus arcontes, planetas y dioses, operar bajo el despliegue de las leyes racionales, sencillamente como imágenes del orden legal burocrático romano pero a una escala muy, muy grande. Lo curioso es cómo, finalmente, esta imagen burocrática del cosmos se mantuvo mil años después del derrumbe del Imperio romano. Teólogos medievales y renacentistas escribieron tratados especulativos hasta el hartazgo acerca de jerarquías angelicales que, si acaso, presentaban un universo aún más sistemáticamente burocrático que nada que hubieran imaginado los filósofos de la Antigüedad.[29]



Así, por ejemplo, en el siglo XVII Marsilio Ficino proporcionaba el siguiente resumen de la jerarquía angélica, aprovechando el trabajo de un neoplatónico del siglo IV cuyo verdadero nombre se ha perdido, y a través de las elaboraciones de Tomás de Aquino y Dante:

Serafines: especulan acerca del orden y la providencia de Dios.
Querubines: especulan acerca de la esencia y forma de Dios.
Tronos: también especulan, aunque algunos descienden a trabajar.
Dominaciones: como arquitectos, diseñan lo que los demás ejecutan.
Virtudes: ejecutan, y mueven los cielos, y colaboran en la ejecución de los milagros como instrumentos de Dios.
Potestades: vigilan que el orden del Divino Gobierno no se interrumpa, y algunos de ellos descienden hasta los seres humanos.
Principados: se cuidan de los asuntos públicos, naciones, príncipes, magistrados.
Arcángeles: dirigen el culto divino y buscan cosas sagradas.
Ángeles: se ocupan de los asuntos menores y se hacen cargo de individuos como ángeles de la guarda.[30]

Los ángeles son «inteligencias celestiales» jerarquizadas en un orden que va desde los que se dedican al pensamiento puro a los que se ocupan del gobierno real de los asuntos mundanos. En una época en que el gobierno real en Europa estaba tan roto y fragmentado como uno pueda imaginar, sus intelectuales se ocupaban en la división exacta de poderes dentro de un gran, unificado e imaginario sistema de administración cósmica.

Hoy en día, la gran síntesis de finales de la Antigüedad, revivida por alquimistas y magos renacentistas como Ficino, Agrippa y Giordano Bruno (mezclada, en el proceso, con la cábala y otras tradiciones espirituales) sobrevive, sobre todo, como base de la magia ceremonial occidental. La Ilustración, se supone, marcó una ruptura esencial con ella. Pero la estructura fundamental de las nociones no cambió. La llamada a la racionalidad en Descartes y sus sucesores sigue siendo una dedicación espiritual, casi mística, por la que las matemáticas o abstracciones cuasi-matemáticas que se asumen como esencia del pensamiento son también los principios que ordenan y regulan la naturaleza, y esto seguía siendo cierto ya se identificaran con Dios o se vieran como prueba definitiva de la inexistencia de Dios.

Es difícil pensar de esta manera porque, por supuesto, nosotros nos hemos acostumbrado a identificar el alma no con la razón, sino con todo lo que nos hace únicos, idiosincráticos o imaginativos. Pero se trata de una visión producto del Romanticismo, y en su día, marcó una ruptura casi total con respecto a concepciones previas. Nuevamente, éste no es tampoco el lugar para detallar las argumentaciones relativas a la relación entre razón, imaginación y deseo que surgieron de ella, pero ayuda a comprender por qué la noción de «racionalidad» y, concretamente la de «racionalidad burocrática», nunca parece capaz de limitarse a las sencillas cuestiones del razonamiento deductivo o incluso la eficiencia técnica, sino que, invariablemente, tiende a convertirse en algún tipo de grandioso esquema cosmológico.

3. **De la burocratización de la fantasía antiburocrática**

> El momento en que decidí que mi trabajo (académico) sencillamente ya no me importaba fue cuando dejé de bajar el sonido de mis videojuegos en horas de despacho. Habría algún estudiante esperando fuera para alguna consulta sobre sus tareas y yo estaba más bien en: «espera, déjame acabar de matar a este enano y me pongo contigo».
>
> Un amigo académico del autor
> (nombre oculto por razones obvias)

El que la moderna ciencia esté basada, de algún modo, en trabajos espirituales, no implica de ningún modo, claro, que sus hallazgos no sean ciertos. Pero creo que sí sugiere que haríamos bien en detenernos un momento y pensarlo detenidamente cada vez que alguien asegura estar intentando crear un orden más racional (especialmente cuando podrían haber descrito ese nuevo orden como razonable, más decente, menos violento o más justo).

Hemos visto cómo la Edad Media europea produjo la visión de una virtual burocracia celestial, basada de modo lejano en la de la antigua Roma,[31] que se veía como la encarnación de la racionalidad cósmica, en una época en que la verdadera burocracia apenas existía. Con el tiempo, evidentemente, fue cada vez menos así. Pero conforme surgían los nuevos Estados burocráticos, y especialmente conforme la racionalidad burocrática se convertía en el principio de gobierno predominante, en Europa y América, durante los siglos XVIII y XIX, somos testigos de una especie de movimiento contrario: el surgimiento de una visión igualmente fantástica de la Edad Media, llena de príncipes, caballeros, hadas, dragones, hechiceros y unicornios; y, más tarde, hobbits, enanos y orcos. En los aspectos más importantes, se trata de un mundo expresamente antiburocrático, es decir, muestra un rechazo explícito a lo que virtualmente son los valores nucleares de la burocracia.

En el último ensayo, señalé que la ciencia ficción ha acabado pareciéndose a una lista bastante estandarizada de invenciones futuras (desde el teletransporte al viaje hiperespacial) y en desplegarlas con regularidad (no sólo en la literatura, sino también en los juegos, series de

TV, cómics y material similar), de modo que de cualquier adolescente, sea en Canadá, Noruega o Japón, se puede esperar que sepa qué son. Lo mismo se puede decir de los componentes de esta literatura fantástica, que, aunque obviamente varían de un texto a otro, de película en película, se centran, sin embargo, en un conjunto básico notablemente estable de tipos de personajes, sistemas de gobierno (en su mayoría mágicos), tecnologías, criaturas y tradiciones culturales. No es necesario decir que no guarda ninguna semejanza, en ningún aspecto, con lo que realmente era la Edad Media. Pero para comprender los auténticos orígenes históricos de este mundo hemos de remontarnos mucho más atrás en el tiempo.

Estamos acostumbrados a pensar en «el Estado» como en una sola entidad, pero en realidad me parece que los modernos Estados se perciben más bien como la confluencia de tres elementos diferentes, cuyos orígenes históricos son bastante distintos entre sí, no guardan ninguna relación unos con otros y podrían estar en proceso de separación.

Los llamaré soberanía, administración y política.

Se suele tomar la soberanía por el rasgo definitorio de un Estado: un Estado soberano es aquél cuyo gobernante reclama para sí el monopolio del empleo legítimo de la violencia dentro de un territorio determinado. En su mayoría, los gobiernos de la Antigüedad (o de la Edad Media) no reclamaron jamás la soberanía en este sentido. Tampoco se les habría ocurrido, hacerlo; se trataba de la lógica de los imperios conquistadores, no de ningún tipo de comunidad civilizada.

El segundo principio es la administración, que puede existir (y a menudo lo hace) sin ningún centro de poder que haga cumplir sus decisiones. Evidentemente, también podemos referirnos a ella como burocracia. En realidad, los hallazgos arqueológicos más recientes de Mesopotamia apuntan a que las técnicas burocráticas no sólo surgieron antes que los Estados soberanos, sino incluso antes de la existencia de las grandes ciudades. No se inventaron para gestionar escalas para la organización de sociedades que se volvían demasiado grandes para la interacción personal. Más bien parece haber sido la que animó a la gente a

unirse en grandes comunidades, en primer lugar. Al menos esto es lo que parece mostrar el registro. La estandarización de productos, su almacenamiento, certificación, mantenimiento de registros, redistribución y contabilidad parecen haber surgido en pequeñas ciudades a orillas del Tigris y el Éufrates, así como sus afluentes, en el quinto milenio a. C., mil años antes de la «revolución urbana».[32] En realidad no sabemos cómo ni por qué; ni siquiera sabemos si había auténticos burócratas (en el sentido de una clase de oficinistas especialmente formados) o si tan sólo estamos hablando del surgimiento de técnicas burocráticas. Pero para cuando el registro histórico finalmente aparece, ahí están, ciertamente, vastos complejos de palacios y templos con una jerarquía de escribas cualificados que registran cuidadosamente y distribuyen recursos de todo tipo.

Podemos referirnos al tercer principio como «política» si uno toma esa palabra por lo que debería llamarse su sentido máximo. Obviamente, hay también un sentido mínimo según el cual todo lo que cualquiera diga tiene un aspecto político en tanto implique un juego de poder. Pero sólo existen unos pocos sistemas en los que la política, en este sentido, se convierta por derecho propio en un deporte de espectadores, donde figuras poderosas se enzarzan en constantes competiciones públicas entre sí como manera de obtener seguidores y apoyo. Hoy en día pensamos en esto como en un aspecto de los sistemas de gobierno democrático, pero durante la mayor parte de la historia humana se vio como un fenómeno aristocrático. Sólo hay que pensar en los héroes de las epopeyas homéricas (o de las germánicas, célticas o hinduistas) constantemente enzarzados en fanfarronadas, duelos, rivalizando por organizar los festines más espléndidos o los sacrificios más magníficos, o intentando superarse haciéndose mutuamente los regalos más extravagantes.[33] Tales órdenes sociales «heroicos», como se los ha denominado, constituyen la quintaesencia de la política. No reconocen principio de soberanía alguna, pero tampoco crean ningún sistema de administración; a veces hay un rey superior, pero suelen tener un poder muy limitado o es un jefe meramente simbólico; el auténtico poder fluctúa de modo constante conforme

carismáticos aristócratas reúnen bandas de seguidores; los que tienen éxito se hacen con los vasallos de los demás, mientras que otros se estrellan espléndidamente o entran en un declive que les lleva a desaparecer.

En este sentido, la política ha sido siempre un fenómeno aristocrático (hay una razón, por ejemplo, por la que el Senado estadounidense está ocupado íntegramente por millonarios). Por eso durante la mayor parte de la historia de Europa se asumía que las elecciones no eran un método democrático, sino aristocrático, de escoger a los funcionarios. Al fin y al cabo, «aristocracia» significa «el gobierno de los mejores» y las elecciones se concebían de tal modo que el único papel del ciudadano común era decidir quién, de entre los «mejores», consideraba el mejor de todos, más o menos igual que los vasallos homéricos o que la manera en que un jinete mongol podía prometer lealtad a cualquier nuevo líder guerrero carismático. La manera democrática de seleccionar funcionarios, al menos desde los tiempos de los griegos, por el contrario, era el sorteo, por el que se asignaba a ciudadanos normales a puestos por medio de una lotería.

¿Qué tiene todo esto que ver con los dragones y hechiceros? Mucho, en realidad. Porque todas las pruebas de que disponemos apuntan a que tales órdenes heroicos no surgieron espontáneamente, a la par que las sociedades burocráticas; surgieron en una especie de simbiótica rivalidad con ellas, y se los recordó tanto tiempo después porque personificaban el rechazo a todo aquello que encarnaba la burocracia.

He de regresar aquí, nuevamente, a la arqueología y especialmente al trabajo de mi amigo David Wengrow en Oriente Medio.[34] Los orígenes reales de lo que he denominado «sociedades heroicas» parecen yacer en las colinas, montañas, desiertos y estepas de los márgenes de las grandes sociedades comerciales-burocráticas de Mesopotamia, Egipto y el Valle del Indo y, posteriormente, de imperios como Roma, Persia y China. Estas sociedades estaban económicamente ligadas de muchas maneras a los grandes centros urbanos. Tendían a suministrar materias primas, y a importar todo tipo de fabulosas riquezas y tesoros de los talleres urbanos. Los urbanitas acabaron definiendo civilización como todo aquello que no

era bárbaro; los bárbaros, por su parte, acabaron creando órdenes sociales que tomaban los valores clave de la civilización comercial-burocrática y los invertían. Allí donde unos habían creado y atesorado obras maestras literarias, los otros rechazaban el uso de la escritura, pero celebraban a los bardos, que podían improvisar versos épicos nuevos cada vez. Allí donde unos almacenaban y registraban objetos de valor material, los otros patrocinaban vastos festivales tipo potlatch en los que o bien se distribuían tesoros incalculables entre su seguidores o rivales, como gesto de desprecio hacia las pretensiones de riqueza material, o bien se abandonaban, se incineraban o incluso se lanzaban al mar. Allá donde unos desarrollaban una humilde burocracia que ofrecía una predecible estabilidad, los otros organizaban la vida pública en torno a ególatras carismáticos sumidos en una lucha interminable por la supremacía.

Las sociedades heroicas originales surgieron en la Edad de Bronce, y hacia la época de Platón o de Confucio, seguramente eran ya sólo recuerdos muy distantes. Y, sin embargo, esos recuerdos permanecieron vívidos. Casi todas las grandes tradiciones literarias comienzan con epopeyas heroicas que eran, en esencia, reconstrucciones idealizadas posteriores de cómo debían haber sido esas sociedades heroicas de la Edad de Bronce. Podemos preguntarnos por qué ocurrió esto. ¿Cómo es posible que exactamente el tipo de gente ridiculizada por ignorante y bárbara por una civilización de urbanitas, se viera tan a menudo re-imaginada como distantes ancestros de una sociedad posterior? ¿Por qué las historias de sus gestas se han contado y vuelto a contar, en muchos casos, durante miles de años?

Creo que parte de la respuesta es que las sociedades heroicas son, de facto, órdenes sociales diseñados para contar historias. Esto nos lleva de regreso a preguntas acerca de la naturaleza misma de la política. Se puede argumentar que la acción política (y esto es cierto incluso a escala microscópica) es una cuestión de actuar de un modo que influye sobre otras personas, al menos parcialmente, cuando oigan o averigüen algo relacionado con ello.[35] La política cotidiana, ya sea en un pueblo rural o en una oficina corporativa, tiene todo que ver con la creación de narrativas oficiales, rumores e informes. Es evidente que las sociedades heroicas, que convirtieron el autobombo político en una forma de arte, han debido de

estar organizadas de tal modo que se convirtieran en un enorme motor de generación de historias. Todo se convertía en plataforma para algún tipo de competición, un relato de perseverancia, traición, venganza, desafíos imposibles, búsquedas épicas o grandiosos actos de sacrificio personal. Por eso los poetas eran tan importantes. Lo que importaba de la vida era hacer cosas que los demás quisieran cantar. Incluso desde el principio, los habitantes de sociedades burocráticas como Egipto o Babilonia no pudieron evitar desarrollar cierta fascinación por las tierras bárbaras, que pronto se convirtieron en tenebrosos territorios llenos de monstruos y extraños poderes mágicos. Y, evidentemente, las historias sobre los violentos bárbaros se volvieron más atractivas en épocas en que los auténticos bárbaros ya habían desaparecido.

Los bárbaros siempre existen en una relación simbiótica con una civilización burocrática. A lo largo de la historia euroasiática es un patrón recurrente una y otra vez. Las sociedades heroicas se formaban en las lindes del imperio; a menudo (como las sociedades germánicas que surgieron en la periferia del Imperio romano, o los bárbaros al norte de la Gran Muralla china, o los hunos, que pasaron tiempo en las fronteras de ambos imperios) incluso incursionaban en eso imperios, llevándolos al colapso; en tales casos, sin embargo, solían disolverse rápidamente y convertirse en leyenda.[36]

Se puede decir que la moderna literatura fantástica tiene sus orígenes en tardías novelas de caballería como el *Amadís de Gaula* u *Orlando furioso*, pero el género comienza a tomar una forma ya reconocible a partir de la era victoriana, más o menos al mismo tiempo que el entusiasmo popular por el servicio postal. Se sitúa en un tiempo de carácter muy especial. En cierto modo, ese tiempo es una versión moderna del «érase una vez» de los cuentos de hadas, que era a la vez una especie de pasado flotante y nunca especificado y otra dimensión que coexistía simultáneamente a la nuestra (como muchas historias confirman, aún hay portales que comunican nuestro mundo con el de las hadas, una época en que tiempo y espacio funcionan de manera completamente diferente). Pero el carácter de esa literatura fantástica no es el mismo. Los cuentos de hadas reflejan una perspectiva de la Edad Media y de principios de la sociedad

moderna propia de niños y mujeres; es mucho más probable que sus héroes sean lecheras e ingeniosos hijos de zapateros que cortesanos y príncipes; en cambio, en lo que ha acabado llamándose literatura fantástica, este «érase una vez» ha sido completamente transformado debido a una enorme efusión de épica heroica. Por «literatura fantástica» me refiero aquí a lo que a veces se denomina género «de espada y brujería», cuyos orígenes se sitúan en figuras de finales de la era victoriana como George MacDonald y Lord Dunsany, y cuyos avatares más brillantes siguen siendo J. R. R. Tolkien, C. S. Lewis y Úrsula K. Le Guin.[37] En esta tradición se formaron el conjunto estándar de personajes (el guerrero, el clérigo, el mago…), los tipos de conjuros, los de criaturas monstruosas, etc.; un repertorio estándar que una y otra vez vuelve, con variaciones idiosincráticas, en cientos, si no miles de obras contemporáneas de ficción. Estos libros no son atractivos sólo porque crean un material de ensueño ilimitado para los habitantes de las sociedades burocráticas. Sobre todo, son atractivos porque continúan proporcionando una negación sistemática de todo aquello que representa la burocracia. Así como los clérigos y magos de la Edad Media fantaseaban con un radiante sistema administrativo celestial, nosotros fantaseamos con las aventuras de clérigos y magos medievales en un mundo en el que todo aspecto de la existencia burocrática ha sido cuidadosamente eliminado.

¿Por qué lo hacemos? La explicación más sencilla es que tratamos con una forma de inoculación ideológica. Históricamente, una de las maneras más efectivas, para un sistema de autoridad, de pregonar sus virtudes es no hablar de ellas directamente, sino creando una imagen particularmente vívida de su negación absoluta: de cómo sería la vida en ausencia total de, por poner un ejemplo, autoridad patriarcal, capitalismo o Estado. Como estratagema ideológica, el truco funciona mejor cuando la imagen es profundamente atractiva a algún nivel.[38] Primero uno se ve atraído hacia la visión del mundo alternativo, experimenta algún tipo de emociones interpuestas imaginándolo… sólo para retroceder aterrorizado ante las implicaciones de los propios deseos.

Los juegos romanos proporcionan un ejemplo excelente. Hasta la llegada del Imperio, la mayoría de las ciudades mediterráneas poseían algún sistema de autogobierno, en el que asambleas públicas debatían asuntos de interés común. En las democracias, incluso los casos legales se juzgaban mediante jurados públicos de cientos de ciudadanos. Como es obvio, bajo el Imperio se les desposeyó de toda autoridad y eventualmente desaparecieron. En lugar de ello, la principal ocasión en que grandes cantidades de ciudadanos se reunían en público era en el coliseo y en el circo, para carreras de caballos o juegos de gladiadores, o para ver animales despedazando a criminales. Si acaso aquellos ciudadanos tenían alguna experiencia con respecto a votar por algo, era señalando hacia arriba o hacia abajo con el pulgar sobre la cuestión de si un gladiador derrotado debía ser ejecutado o no.

Dicho de otra manera: el Imperio romano no sólo se justificaba a sí mismo, en gran medida, imponiendo un sistema de leyes uniforme sobre sus súbditos, sino que también lo hacía animando a esos súbditos a convertirse en turbas de linchamiento (los juegos muchas veces estaban presididos por los mismos magistrados que presidían los tribunales), como diciendo: «¿democracia? Ahora sabéis a dónde os llevará». Esto fue tan eficaz que durante los dos mil años posteriores, advertencias acerca de los peligros de la democracia (y, durante ese periodo, la mayoría de los europeos cultos se oponían férreamente a la democracia) insistían en que en tal sistema, «el pueblo» acabaría comportándose como la turba en un circo romano: escindida violentamente en facciones, escorándose irracionalmente entre la crueldad y la piedad extremas, entre el seguimiento ciego a ídolos carismáticos y su destrucción posterior. E incluso hoy en día la mayor parte de la gente educada aún siente que, incluso si está dispuesta a aceptar, a regañadientes, unos pocos elementos democráticos en algunos aspectos de la sociedad, hay que mantener al pueblo completamente al margen de la administración de la justicia y de la ley.

No quiero dejar al lector con la impresión de que todas esas instituciones son solamente trampas puestas por las clases gobernantes para engañar a las masas. O de que, en tanto lo son, no puedan salirles caras. Puede que los circos romanos fueran inusualmente eficaces (fueron,

ciertamente, una de las instituciones antidemocráticas más brillantes jamás creadas) pero los carnavales medievales, por poner un ejemplo, con su ebria celebración de la glotonería, la revuelta y la sexualidad, fueron terreno disputado. No cabe duda de que sus patrocinadores más ricos veían el carnaval como una manera de advertir a las masas de los horrores que podían ocurrir si se permitiera que las jerarquías sociales se deshicieran, pero es evidente que gran parte del pueblo llano responsable de organizar y crear el grueso de las celebraciones no lo veía así (y, en efecto, los carnavales a menudo se convertían en la ocasión idónea para revueltas auténticas).[39]

Sin duda la literatura fantástica es también un terreno disputado. Muchas veces los propios autores se mostraban inseguros de las implicaciones políticas de su obra. J. R. R. Tolkien, por ejemplo, señaló una vez que políticamente, era o bien un anarquista o un monárquico «no constitucional», y parece que nunca acabó de aclararse entre ambas posturas.[40] Lo que tienen ambas posturas en común es, evidentemente, que ambas son profundamente antiburocráticas. Esto es así en casi toda la literatura fantástica: tan sólo los malvados mantienen sistemas de administración. Uno podría, en realidad, enumerar las características clave de la literatura fantástica, punto por punto, y verlas todas como negaciones precisas de algún aspecto de la burocracia:

- Los mundos fantásticos tienden a estar marcados por una división absoluta entre el bien y el mal (o, al menos, un bien ambiguo y un mal absoluto) lo que implica la existencia de fuerzas entre las cuales la guerra es la única relación posible. En cuanto al conflicto contra tales villanos absolutos, incluso la guerra tiende a ser absoluta, sin mediar costumbres, etiqueta o ética caballeresca. Esto, en sorprendente contraste con las sociedades heroicas o medievales, en las que la violencia organizada (un pasatiempo aristocrático) tendía las más de las veces a parecerse a un juego ritualizado en el que el honor lo era todo. El principio del mal absoluto parece existir para negar **el principio burocrático de neutralidad dirigida por normas y sin valoración**, el hecho de que principios como el bien o el mal son completamente ajenos a los órdenes administrativos de cualquier tipo. Los mundos de fantasía crean valores tan absolutos que es sencillamente imposible que queden libres de valoración.
- La existencia, en los universos de fantasía, de especies semihumanas (gnomos, drows,[41] trolls, etc.) que son fundamentalmente humanas pero completamente imposibles de integrar bajo el mismo orden social, legal o político, crea un mundo en el que el racismo es de verdad. A menudo se invoca directamente el lenguaje de la raza: «la raza de los elfos»,

«la raza de los enanos», etcétera. Incluso cuando no, éstos son mundos en los que realmente hay diferentes grupos de criaturas humanoides capaces de hablar, construir casas, cultivar alimentos, crear arte y rituales… Es decir que parecen, y básicamente actúan, como seres humanos, pero que sin embargo poseen cualidades morales e intelectuales profundamente diferentes. Esto es, entre otras cosas, la negación absoluta del **principio burocrático de indiferencia**, es decir, de que las reglas son las mismas para todo el mundo, de que no debería importar quiénes son tus padres, de que la ley trata por igual a todas las personas. Si algunas de esas personas son orcos y las otras son pixies, un tratamiento igual es *ipso facto* inconcebible.

- En los mundos fantásticos, el poder legítimo tiende a basarse en el carisma o en el recuerdo de un carisma pasado. Aragorn nunca coacciona a nadie para que le siga. Tampoco lo hace Aslan, ni Ged.[42] Sólo los malos crean un aparato cuasi estatal, y cuando lo hacen es de coacción pura. Es más: las autoridades carismáticas que no se renuevan constantemente tienden a marchitarse o corromperse (por ejemplo, Denethor, Gormenghast)[43] o convertirse en formas góticas, no muertas, acechantes. Dado que la posibilidad misma de una autoridad real, vital y carismática se basa en la guerra, esto significa que la autoridad legítima es, por sí misma, imposible sin la constante amenaza de inseguridad física. En otras palabras, el moderno ideal de repúblicas «democráticas» en las que los políticos compiten constantemente por conseguir seguidores se mantiene (lo que no es sorprendente: como ya señalé, siempre fue el elemento heroico/aristocrático de tales repúblicas) pero completamente divorciado de los principios de soberanía y, sobre todo, de la **regularidad y predictibilidad de los procedimientos burocráticos, así como la rutinización de la fuerza, que en un orden burocrático se ve como legítima en tanto (y sólo en tanto) se emplee para sostener ese principio de regularidad**. Resumiendo, en los mundos fantásticos las figuras realmente legítimas de autoridad son habitualmente violentas, pero no emplean la violencia para hacer cumplir las normas.
- A modo de corolario: en la fantasía, como en las sociedades heroicas, la vida política trata en gran medida acerca de la creación de historias. Hay narrativas incrustadas dentro de otras narrativas; el arco argumental de una historia fantástica típica trata, a menudo, del proceso de contar historias, interpretarlas y crear material para otras nuevas. Esto contrasta drásticamente con **la naturaleza mecánica de las operaciones burocráticas**. Los procedimientos burocráticos tratan en gran medida de la *no* creación de historias; en un entorno burocrático, las historias aparecen cuando algo va mal. Cuando las cosas van bien, no hay ningún tipo de arco narrativo en absoluto.
- Es más: los protagonistas están continuamente enfrentándose a enigmas en lenguajes antiguos, oscuros mitos y profecías, mapas con rompecabezas rúnicos y similares. En contraste, los procedimientos burocráticos se basan en un **principio de transparencia**. Se supone que las reglas han de estar clara y uniformemente expresadas y han de ser accesibles a todos por igual. Como ya sabemos, rara vez es el caso. Pero en principio se supone que ha de ser así. Para la mayoría de nosotros, los formularios administrativos son al menos tan arcanos como enigmas élficos que sólo son visibles bajo determinadas fases lunares. Pero no es como se supone que han de ser. Una de las tácticas burocráticas más irritantes, en realidad, es esconder información bajo una falsa imagen de transparencia: por ejemplo, esconder una información clave en una lluvia de emails departamentales, tantos que sea imposible para nadie leérselos todos. Cuando nos quejamos de que no se nos ha informado de una

> nueva política o responsabilidad, los burócratas, con gesto triunfal, extraen el dato (habitualmente, de hace meses) y detalles de los documentos en que se listaron las nuevas reglas.[44] Comparado con esto, hay ciertamente algo de placer en los materiales fantásticos: los enigmas son enigmas; se supone que han de ser enigmas y no existe el tipo oficioso dispuesto a sermonearte acerca de cómo todo esto es perfectamente transparente y que es obvio que te pasa algo por no haberte dado cuenta inmediatamente de ello.

Como el último ejemplo demuestra, cuando hablamos de estas constantes hablamos de cómo debería funcionar un cierto ideal abstracto de los sistemas burocráticos, no de la manera en que en realidad funcionan. En realidad, la burocracia rara vez es neutral; está casi siempre dominada por favores o grupos con ciertos privilegios sobre otros (a menudo, grupos raciales); invariablemente acaban otorgando a los administradores un enorme poder individual al crear reglas tan complejas y contradictorias que resulta imposible cumplirlas tal y como se pide. Pero en el mundo real, este alejamiento con respecto al principio burocrático se percibe como un abuso. En los mundos fantásticos, se percibe como una virtud.

Aun así, esa virtud se pretende claramente breve. Fantasía es un lugar emocionante para visitar, pero pocos de nosotros querríamos vivir allí. Si estoy en lo cierto al decir que (más allá de las intenciones de los autores) este tipo de literatura acaba operando de tal manera que hace que los lectores se cuestionen las implicaciones finales de sus propias sospechas sobre la existencia burocrática, cumplen con su objetivo.

Por lo tanto, la literatura fantástica es en gran parte un intento de imaginar un mundo completamente libre de burocracia; los lectores lo disfrutan como escapismo interpuesto y como confirmación de que, al fin y al cabo, un mundo aburrido y administrado es preferible a cualquier alternativa imaginable.

Aun así, ni la burocracia ni los principios burocráticos están del todo ausentes en esos mundos. Aparecen y acechan desde varias direcciones.

En primer lugar, en la mayoría de los mundos fantásticos la antigua administración cósmica imaginaria de la Edad Media no queda completamente invalidada. Esto se debe a que, aunque éstos son mundos, casi invariablemente, en que la tecnología queda reducida al nivel de los

molinos de viento y agua, la magia realmente funciona. Y el tipo de magia que suele aparecer en estas obras tiende a proceder, casi siempre, de la tradición de magia ceremonial occidental que abarca desde antiguos teúrgos como Jámblico a magos victorianos como MacGregor Mathers, llena de demonios invocados en círculos mágicos, cánticos, hechizos, túnicas, talismanes, pergaminos y varitas. De igual manera, las jerarquías cósmicas, los complejos órdenes lógicos de hechizos, órdenes, poderes, influencias, esferas celestiales (todas ellas con sus diferentes poderes, denominaciones y áreas de responsabilidad administrativa), todo esto tiende también a preservarse, de una forma u otra, como al menos una oculta forma potencial de poder dentro del tejido mismo de este universo antiburocrático. Es cierto que en los primeros (y más decididamente antiburocráticos) universos, los hechiceros son o bien malvados (Zukala, en *Conan el bárbaro* o en un millón de novelas *pulp* similares, o incluso el amoral Elric de Moorcock)[45] o, si son buenos, los aspectos técnicos de su arte se minimizan (el poder de Gandalf parece ser una extensión de su propio carisma, más que derivar de antiguos conocimientos o hechizos). Pero conforme el tiempo pasaba, desde entonces a *Un mago de Terramar* y luego a *Harry Potter*, la magia (y el conocimiento mágico) pasó a ocupar un lugar cada vez más central. Y, por supuesto, para cuando llegamos a Harry Potter, habíamos realizado también todo un viaje desde Cimeria, Alfheim o Hiperbórea, a una narrativa antiburocrática inscrita *dentro* de una institución burocrática clásica: un internado británico en un mundo mágico que sin embargo está lleno de bancos, juntas de magos, comisiones de investigación e incluso prisiones. En los libros de Harry Potter ésa es exactamente la gracia: tomar las instituciones más aburridas y estiradas, responsables del desencanto del mundo, e intentar elaborar las versiones más vívidamente encantadas de ellas que sea posible.

¿Cómo pudo suceder esto? En primer lugar, una razón es que cada vez más los géneros de la ficción popular están dejando de estar confinados en los libros (y esto es especialmente cierto si hay niños o adolescentes implicados). No sólo abarcan el cine y las series de televisión: hay de todo, desde juegos de mesa a maquetas, rompecabezas, figuras articuladas, variadas formas de literatura escrita por fans, revistas y fanzines,

ilustraciones de aficionados, juegos de ordenador… En el caso del género fantástico, es imposible comprender las últimas direcciones de la literatura sin intentar comprender, en primer lugar, al auge del juego de rol *Dungeons & Dragons* (Dragones y Mazmorras) de finales de los años setenta, que permitió a cientos de miles de adolescentes de todo el mundo improvisar su propios mundos y aventuras de fantasía, como si escribieran colectivamente la historia o guión de sus propias aventuras en tiempo real.

D&D, como lo llaman sus aficionados, es, por una parte, el juego de forma más libre imaginable, dado que los personajes pueden hacer absolutamente cualquier cosa dentro de los confines del mundo creado por el Amo del Calabozo, con sus libros, mapas y tablas y sus ciudades, calabozos, castillos y bosques creados con antelación. Es bastante anarquista en más de un modo, dado que, a diferencia de los clásicos juegos de guerra en que uno dirigía ejércitos, tenemos lo que los anarquistas llamarían un «grupo de afinidades», una banda de individuos que colaboran por un propósito común (una búsqueda o sencillamente el deseo de acumular tesoros y experiencia), con capacidades que se complementan (guerrero, clérigo, usuario de magia, ladrón…), pero sin una cadena de mando explícita. De modo que las relaciones sociales son exactamente las opuestas a una impersonal jerarquía burocrática. Sin embargo, en otro sentido, *D&D* representa la burocratización definitiva de la fantasía antiburocrática. Hay catálogos de casi todo: tipos de monstruos (gigantes de piedra, de hielo, de fuego…), cada uno con poderes y puntos de impacto (lo difícil que es matarlos) perfectamente tabulados; habilidades humanas (fuerza, inteligencia, sabiduría, destreza, constitución…); listas de hechizos disponibles en diferentes niveles de capacidad (misil mágico, bola de fuego, atravesar paredes…); tipos de dioses y demonios; eficacia de los distintos tipos de coraza y armamento; incluso carácter moral (uno puede ser respetuoso de la ley, neutral o caótico; bueno, neutral o malvado: al combinar éstos se obtienen nueve tipos morales básicos)… Los libros evocan lejanamente los bestiarios y grimorios medievales. Pero están compuestos en su mayor parte de estadísticas. Todas las cualidades importantes pueden reducirse a números. También es cierto que en el juego real no hay reglas; los libros son sólo guías y el Amo del Calabozo puede

(y, en realidad, debería) jugar con ellas, inventar nuevos hechizos, monstruos, hacer mil variaciones en torno a las reglas. Cada universo de cada Amo del Calabozo es diferente. Los números son, en cierto sentido, una plataforma para alocadas hazañas de la imaginación, una especie de tecnología poética.

Aun así, la introducción de los números, la estandarización de los tipos de personaje, habilidades, monstruos, tesoros, hechizos, el concepto de tablas de habilidades y puntos de impacto, tuvieron un profundo efecto cuando pasaron del mundo de los dados de 6, 8, 12 y 20 caras al de las plataformas digitales. Los juegos de ordenador pueden convertir la fantasía en un procedimiento casi completamente burocrático: la acumulación de puntos, las subidas de nivel, etcétera. Fue un regreso al mando de ejércitos. Esto, a su vez, desencadenó un movimiento en dirección opuesta, al introducir los juegos de rol en los juegos de ordenador (*Elfquest*, *World of Warcraft*…) en un constante toma y daca entre los imperativos de la tecnología poética y la tecnología burocrática. Pero al hacerlo, estos juegos refuerzan, en definitiva, la noción de que vivimos en un universo en el que los procedimientos de contabilidad definen el tejido mismo de la realidad, en el que incluso la negación más absoluta del universo administrado en que estamos atrapados sólo puede existir como una versión más de la misma cosa.

4. **La utopía de las normas**

Una de las razones por las que me pareció adecuado pasar tanto tiempo hablando de mundos de fantasía es que el tema abre algunas preguntas fundamentales acerca de la naturaleza del juego, de los juegos y de la libertad, todos los cuales, creo, subyacen en el núcleo del atractivo de la burocracia. Por una parte, una burocracia es todo menos lúdica. Mecánica e impersonal, parecería representar la negación de toda posibilidad de juego. Por otra parte, verse atrapado en un bucle burocrático produce la sensación de haber caído en algún tipo de juego terrorífico.

Las burocracias crean juegos, sólo que son juegos que de ningún modo resultan divertidos. Pero podría ser útil, aquí, pensar más a fondo en qué son realmente los juegos, y qué es, en primer lugar, lo que los hace divertidos. Antes que nada, ¿cuál es la relación entre jugar y los juegos? Jugamos a juegos. ¿Significa eso que el juego y los juegos son lo mismo? Lo cierto es que la lengua inglesa es bastante particular, al hacer la distinción entre ambos (*to play*, «jugar»; *games*, «juegos»), cuando en la mayoría de lenguajes una misma palabra sirve para ambos. Esto es así incluso en la mayoría de las lenguas europeas, como con el francés *jeu* o el alemán *spiele*. Pero por otra parte, parecen ser opuestos, dado que uno sugiere cierta creatividad de forma libre, mientras que el otro sugiere normas.

El gran sociólogo holandés Johann Huizinga escribió un libro llamado *Homo ludens* que es, a todas luces, una teoría del juego. En realidad el libro es una teoría del juego bastante mala, pero no es en absoluto una mala teoría acerca de los juegos.[46] Según Huizinga, los juegos tienen ciertos rasgos característicos comunes. En primer lugar están claramente definidos en espacio y tiempo, y por lo tanto enmarcados fuera de la vida cotidiana. Hay un campo, un tablero, un disparo de inicio, una línea de llegada. Dentro de ese espacio-tiempo, hay ciertas personas designadas como jugadores. También hay normas que prescriben exactamente lo que esos jugadores pueden y no pueden hacer. Finalmente, hay cierta idea de lo que está en juego, de lo que los jugadores han de hacer para ganar. Y, decididamente, eso es todo lo que es. Toda persona, lugar o acción que quede fuera de ese marco es ajena, no importa: no es parte del juego. Otra manera de expresarlo sería decir que los juegos son pura acción gobernada por reglas.

Me parece que esto es importante, porque es exactamente la razón por la que los juegos son divertidos. En casi todos los demás aspectos de la existencia humana, todas estas cosas son ambiguas. Pensemos en una disputa familiar, o en una rivalidad laboral. Quién es parte y quién no, qué es justo, cuándo comenzó y cuándo acabó, incluso qué significa que tú ganaste… todo esto es muy difícil de decir. Lo más difícil de todo es comprender las reglas. En casi cualquier situación en que nos hallemos *habrá* reglas. Incluso en la conversación casual hay normas acerca de quién

puede hablar, en qué orden, ritmo, tono, deferencia, temas apropiados e inapropiados, cuándo se puede sonreír, qué tipo de humor es permisible, qué se debería hacer con los ojos y un millón de cosas más. Estas reglas rara vez son explícitas, y suele haber muchas en conflicto que alguien podría sacar a colación en cualquier momento. De modo que estamos siempre realizando el duro trabajo de negociarlas y de intentar adivinar cómo harán los demás lo mismo. Los juegos nos permiten la única experiencia real de una situación en que toda esa ambigüedad desaparece. Todo el mundo sabe exactamente cuáles son las reglas. Y no sólo eso: la gente *las sigue*. Y, si las sigues, ¡es posible ganar! Esto (junto al hecho de que, a diferencia de la vida real, en el juego uno se somete a las reglas del juego de modo completamente voluntario) es el origen del placer.

Los juegos son, pues, una especie de utopía de las normas.

Es así, también, como comprendemos la diferencia real entre juegos y jugar. Ciertamente, uno puede jugar a un juego, pero hablar de «jugar» no implica necesariamente la existencia de ningún tipo de normas.[47] Jugar puede ser algo completamente improvisado. Uno puede estar sencillamente jugueteando. En este sentido, jugar, en su forma más pura, en oposición a los juegos, implica una expresión pura de energía creativa. En realidad, si fuera posible ofrecer una definición precisa de «jugar» (es notablemente difícil) tendría que ser algo más o menos así: se puede decir que se juega cuando la libre expresión de energías creativas se convierte en un fin en sí mismo. Es libertad porque sí. Pero esto también hace que en cierto sentido jugar sea un concepto de nivel más alto que los juegos: jugar puede crear juegos, puede generar normas (en realidad, siempre las produce, aunque sean implícitas, dado que el puro jugar sin más suele hacerse pronto aburrido) pero por ello, por definición, jugar no puede ser algo intrínsecamente atado a normas. Esto es incluso más cierto cuando jugar se convierte en algo social. Los estudios acerca de cómo juegan los niños descubren, de modo inevitable, que los niños que juegan a juegos imaginarios pasan al menos tanto tiempo discutiendo acerca de las reglas como jugando a ellos. Esas discusiones se convierten, por sí mismas, en un tipo de juego.[48]

A un determinado nivel, esto resulta obvio: estamos hablando del surgimiento de la forma. La libertad ha de estar en tensión con algo más, o si no es sólo aleatoriedad. Esto sugiere que la forma absoluta del jugar, absolutamente libre de normas de todo tipo (excepto las que por sí misma genera, y de las que se puede liberar en cualquier momento) tan sólo puede existir en nuestra imaginación, como un aspecto de esos poderes divinos que generaron el cosmos.

He aquí una cita del filósofo de la ciencia indio Shiv Visvanathan:

> Un juego es una manera cerrada y específica de resolver un problema. Jugar es más cósmico y abierto. Los dioses juegan, pero desgraciadamente el hombre es un individuo de juegos. Un juego tiene una resolución predecible; jugar, no siempre. Jugar permite surgimiento, fantasía, sorpresa.[49]

Todo ello es cierto. Pero por esta misma razón hay algo potencialmente terrorífico acerca de jugar. Porque esta creatividad abierta es también lo que le permite ser aleatoriamente destructivo. Los gatos juegan con ratones. Arrancar las alas de las mariposas es también una manera de jugar. Los dioses que juegan rara vez son dioses que una persona quiera conocer.

Déjeme, por lo tanto, adelantar una sugerencia.

Lo que subyace, en última instancia, tras el atractivo de la burocracia, es el miedo a ese jugar.

Para el teórico social hay una analogía evidente de jugar en tanto que principio que genera normas pero que no está atado a ellas. Es el principio de soberanía. El lector recordará que la soberanía era uno de los tres principios, junto con administración y política, que acabaron uniéndose en nuestra actual noción de «Estado». El término «soberanía» se emplea sobre todo en teoría social como sinónimo de «independencia» o «autonomía»: el derecho de un gobierno a hacer lo que quiera dentro de sus fronteras. Pero en origen surgió de debates europeos muy específicos acerca del poder de los reyes. En esencia, la pregunta era: ¿es posible decir que el monarca absoluto de un reino está, en sentido alguno, obligado por sus leyes?

Quienes argumentaban que un monarca no estaba obligado por esas leyes sacaban a colación una analogía con el poder divino. Dios es el creador, el que tiene el máximo poder para hacer cumplir cualquier sistema de moralidad cósmica. Pero para crear un sistema, uno ha de ser anterior al mismo; por esta razón Dios no puede estar sujeto a leyes morales. Ésta no es en absoluto una conclusión infrecuente. En Madagascar, la sabiduría proverbial era bastante explícita al respecto: representaba a Dios como el juez definitivo (observando desde lo alto y castigando las transgresiones) y, simultáneamente, como una figura completamente arbitraria que arrojaba rayos con los que golpeaba a los mortales sin ninguna razón para ello. Ocasionalmente, reyes africanos intentaban convertirse en encarnaciones humanas de este principio absoluto: el ejemplo más famoso fue el Kabaka del reino Ganda.[50] Cuando se encontró con visitantes ingleses que intentaban impresionarlo con un nuevo y eficaz rifle inglés, él, a su vez, los intentó impresionar a ellos probando el rifle sobre súbditos al azar en la calle (era también famoso por ejecutar a sus mujeres si estornudaban). Pero, al mismo tiempo, la legitimidad del Kabaka, como monarca, se asentaba sobre todo en su reputación para imponer justicia con imparcialidad en su función de juez supremo del reino. Nuevamente, ambos aspectos se concebían ligados: dado que el rey podía hacer (o tomar) absolutamente todo lo que quisiera, era imposible sobornarlo, de modo que no tenía razones para *no* ser imparcial. El reino de Ganda era inusual al llevar este principio a tales extremos (y debería señalarse que, en África, los reyes que llevaban tan lejos las cosas solían acabar invariablemente mal) pero aun así, hay una línea directa de continuidad entre esta concepción absoluta de la soberanía trascendente y, por ejemplo, la «Teología Política» de Carl Schmitt,[51] que asegura que en los Estados modernos, el poder soberano es, en definitiva, el poder de ignorar las leyes.[52]

En este sentido, la soberanía es idéntica al acto de jugar como principio generativo que produce juegos; pero si es así, es también el acto de jugar en su forma más terrorífica y cósmica. Hay quien ha llamado a este concepto el acto de jugar «a vista de pájaro», un concepto que parece más explícitamente desarrollado en la teología india, en la que el propio cosmos no es sino el acto de jugar de fuerzas divinas.[53] Pero, como Brian Sutton-

Smith señala en su libro *The Ambiguity of Play*, ésta era la visión predominante durante la Antigüedad, en la que los seres humanos eran juguetes del destino y el hado; el juego humano ejemplar, en un universo así, es la apuesta, en la que nos sometemos voluntariamente a los caprichos aleatorios de los dioses.[54]

En un universo así, la libertad es en realidad un juego de suma cero: la libertad de dioses o reyes es la medida de la esclavitud humana.

No debería resultar difícil ver a dónde nos lleva todo esto. Los Estados modernos se basan en un principio de soberanía popular. Al final, el poder divino de los reyes queda en manos de una entidad llamada «el pueblo». En la práctica, sin embargo, cada vez está menos claro qué se supone, siquiera, que debe significar «soberanía popular» en ese sentido. Max Weber señaló que los representantes institucionales de un Estado soberano mantienen un monopolio del empleo de la violencia dentro del territorio de ese Estado.[55] Por lo general, sólo funcionarios debidamente autorizados (policías, militares, carceleros) o los autorizados por estos funcionarios (seguridad de aeropuertos, guardias privados…) pueden ejercer esta violencia, y sólo de manera explicitada por la ley. Pero, al final, el poder soberano es, todavía, el derecho a dejar de lado esos legalismos, o incluso a inventarlos sobre la marcha.[56] Los Estados Unidos pueden llamarse a sí mismos «una nación de leyes, no de hombres», pero como hemos visto en años recientes, los presidentes del país pueden ordenar torturas, asesinatos, programas de espionaje doméstico e incluso crear zonas extralegales como Guantánamo, en las que tratar a los prisioneros como les dé la gana. Ni siquiera en los niveles más bajos quienes hacen cumplir las leyes están sujetos a ellas. Es extraordinariamente difícil, por ejemplo, que *nada* que haga un policía estadounidense a un ciudadano le lleve a verse condenado por un crimen.[57]

Brian Sutton-Smith argumenta que en el mundo contemporáneo, la antigua visión de juego «a vista de pájaro», lo que algunos han denominado «jugar oscuro», ya no reviste ningún poder. Desde la era del Romanticismo, se ha visto sustituido por todo un montón de retórica «de abajo arriba» y más alegre que ve el jugar como un acto subversivo, educativo o

imaginativo. No cabe duda de que todo esto es cierto. Pero me parece que la antigua concepción no se ha desvanecido del todo.[58] Como mínimo se conserva a escala política, en la que todo acto de poder arbitrario tiende a reforzar el sentimiento de que no es el poder, sino la arbitrariedad (es decir, la libertad) el problema.[59]

Esto es, en efecto, exactamente lo que ha ocurrido allí donde la forma republicana de gobierno (hoy en día en gran medida mal llamada «democracia») se ha convertido en la norma. El orden legal, y por tanto las zonas en las que la violencia estatal es quien en definitiva obliga al cumplimiento de las normas, se ha expandido hasta definir y regular casi todos los aspectos posibles de la actividad humana. Por lo tanto, como he dicho antes, acabamos con normas que prescriben todo, desde dónde podemos servir o consumir cada tipo de bebida a cómo trabajar, cuándo podemos o no salir del trabajo o el tamaño de las vallas publicitarias de la calle. La amenaza de la fuerza penetra prácticamente todos los aspectos de nuestra existencia, de modos que hubieran sido sencillamente inconcebibles bajo el dominio de Heliogábalo, Gengis Kan o Solimán el Magnífico.

Ya he escrito acerca de esta invasión de las regulaciones, y de la violencia, en todos los aspectos de nuestras vidas. Lo que quiero sostener aquí es que este imperativo deriva, en último término, de una cosmología implícita en la que el principio del acto de jugar (y, por extensión, la creatividad) se percibe como amenazador, mientras que la conducta del juego se celebra por transparente y predecible, y en la que, como consecuencia, el avance de todas estas normas y regulaciones se experimenta como una especie de libertad.

Esto se da incluso en contextos en los que la amenaza de violencia estatal se encuentra alejada al máximo. Un buen ejemplo es la gestión de departamentos académicos. Como ya he explicado, los antropólogos son notoriamente reacios a emplear sus herramientas de análisis sobre sus propios entornos institucionales, pero hay excepciones, y una (y excelente) la constituye el análisis de Marilyn Strathern de lo que en el Reino Unido se ha dado en llamar «cultura de la auditoría». La idea básica tras la cultura de la auditoría es que en ausencia de criterios claros, «transparentes», para comprender cómo se desempeña la gente en sus trabajos, el mundo

académico se convierte sencillamente en un sistema feudal basado en la arbitrariedad de la autoridad personal. A escala superficial es difícil rebatir esto. ¿Quién podría estar contra la transparencia? Strathern era jefa del departamento de Antropología de Cambridge cuando estas reformas se impusieron y en su libro *Audit Cultures* documentó las consecuencias reales de este tipo de burocratización.[60] Cambridge era, a su propia manera, la quintaesencia de la organización feudal, con un infinito acrecentamiento de costumbres y tradiciones, y Antropología, aunque era un departamento relativamente nuevo, tenía sus propias maneras tradicionales de hacer las cosas, que nadie podía explicitar del todo; en efecto, nadie las comprendía del todo. Pero a fin de volverse «transparente» para la administración, comenzaron a exponerlas en la práctica, esto supuso que adoptaran lo que habían sido unos procedimientos sutiles, apenas esbozados, y los convirtieran en un conjunto explícito de reglas. En efecto: tenían que convertir costumbres en una especie de juego de tablero. Enfrentados a tales demandas, el primer impulso de todo el mundo fue decir: «vale, de acuerdo, las escribiremos para las autoridades y seguiremos haciendo como siempre». Pero en la práctica esto rápidamente se vuelve imposible, porque en cuanto surja un conflicto ambas partes recurrirán al libro de reglas.

Puede que estas reformas tengan por objetivo eliminar la autoridad personal y arbitraria, pero, evidentemente, nunca lo hacen. En realidad la autoridad personal sólo se salta un nivel y se convierte en la capacidad de dejar las reglas de lado en algunos casos (nuevamente, una versión en miniatura del poder soberano). Sin embargo, en la práctica, el que las reformas nunca consigan siquiera acercarse a sus objetivos declarados no mina su legitimidad. En lugar de ello, el efecto es más bien el opuesto, dado que todo aquel que objete contra un poder personal de este tipo sólo puede hacerlo pidiendo más reglas e incluso más «transparencia». De repente, la libertad y la justicia se convierten en cuestión de reducirlo todo a un juego.

Si bien se piensa, este tipo de cosas suceden todo el tiempo, e incluso en contextos que no tienen nada que ver con autoridad personal arbitraria. El ejemplo más evidente es el lenguaje. Llámelo el efecto libro de gramática. Las personas no inventan lenguajes escribiendo gramáticas; escriben gramáticas (al menos, las primeras que se escriben en cualquier

idioma) tras observar las normas tácitas, en gran medida inconscientes, que la gente parece aplicar cuando habla. Pero en cuanto existe un libro de gramática, y especialmente si se emplea en clases, la gente siente que las reglas no son sólo descripciones de cómo hablan las personas, sino prescripciones sobre cómo *deberían* hablar.

Es fácil observar este fenómeno en lugares en los que se acaban de escribir las primeras gramáticas. En muchos lugares del mundo, fueron los misioneros cristianos los primeros en escribir gramáticas y diccionarios, en los siglos XIX y XX, en su intento de traducir la Biblia y otros textos sagrados a lenguas hasta entonces meramente orales. Por ejemplo, la primera gramática del malgache, la lengua que se habla en Madagascar, se escribió en las décadas de 1810 y 1820. Evidentemente, el idioma está cambiando permanentemente, de modo que el malgache oral (incluso su gramática) es muy diferente a como era hace doscientos años. Sin embargo, como todo el mundo aprende la gramática en la escuela, si señalas el hecho todo el mundo te responderá que hoy en día los hablantes cometen muchos errores, que sencillamente no siguen bien las reglas. A nadie parece ocurrírsele (hasta que se lo señalas) que si los misioneros hubieran llegado y escrito sus libros doscientos años después, los usos actuales se considerarían los correctos, y todo el que hablara como hace doscientos años se consideraría que comete errores.

En realidad, me di cuenta de que esta actitud dificultaba enormemente aprender malgache coloquial. Incluso cuando contrataba a hablantes nativos, por ejemplo, me enseñaban a hablar malgache del siglo XIX, como se enseñaba en la escuela. Conforme yo iba aprendiendo más, me daba cuenta de que la manera en que hablaban entre ellos no tenía nada que ver con la manera en que me estaban enseñando a hablar. Pero cuando les preguntaba sobre formas gramaticales que empleaban y que no estaban en los libros, las despreciaban y respondían: «Oh, eso sólo es argot, no lo digas». Al final me di cuenta de que la única manera en que podía aprender a hablar malgache contemporáneo era grabar conversaciones en una cinta, intentar transcribirlas y pedir a amigos que me aclararan cosas cada vez que

me encontraba con una expresión no conocida. Ninguna otra cosa funcionaba: una vez que habían decidido que esas formas gramaticales eran errores, sencillamente no podían describírmelas en términos gramaticales.

En el caso del departamento de Antropología de Cambridge, las normas se hicieron explícitas y quedaron solidificadas, obviamente como manera de eliminar la autoridad personal y arbitraria. Era evidente que estas reformas no tenían nada que ver con un rechazo a la autoridad arbitraria, sino con un completo rechazo a la arbitrariedad en sí misma, un rechazo que lleva a la ciega aceptación de la autoridad en su encarnación más institucional y formal. Al fin y al cabo, ¿cuál es nuestra primera experiencia de una autoridad formal y gobernada por reglas, si no los profesores de primaria? Esto es tan cierto en Madagascar como en cualquier otro lugar. Cuando preguntaba a mis amigos por qué la gente no hablaba el lenguaje descrito en los libros de texto, la inevitable respuesta era siempre algo del estilo «bueno, la gente es vaga». Estaba claro que el problema era que la población al completo había sido incapaz de memorizar correctamente sus lecciones. Pero lo que en realidad estaban negando era la legitimidad de la creatividad colectiva, el juego libre del sistema.

Vale la pena pensar un momento en el lenguaje, porque si hay algo que revela, probablemente mejor que ningún otro ejemplo, es que hay una paradoja básica en nuestra idea misma de la libertad. Por una parte, las reglas, por su propia naturaleza, son limitadoras. Los códigos de habla, etiquetas y reglas gramaticales tienen el efecto de delimitar lo que podemos y no podemos decir. No por nada tenemos la imagen de la institutriz golpeando en los nudillos a un niño por algún error gramatical como una de nuestras imágenes iniciales de opresión. Pero, al mismo tiempo, si no hubiera convenciones de ningún tipo (semántica, sintáctica, fonética) lo único que haríamos sería balbucear de modo inconexo, y no seríamos capaces de comunicarnos con los demás en absoluto. Obviamente, en tales circunstancias ninguno de nosotros sería muy libre de hacer nada. De modo que en algún punto, las reglas en tanto que límites pasan a ser reglas que permiten, incluso si resulta imposible decir exactamente dónde. La libertad, por lo tanto, es realmente la tensión entre el libre acto de jugar de la creatividad humana contra las normas que está constantemente generando.

Y esto es lo que los lingüistas observan siempre. No hay lenguaje sin gramática. Pero tampoco hay lenguaje en el que nada, incluida la gramática, no esté permanentemente cambiando.

Rara vez nos preguntamos por qué debería ser así. ¿Por qué los lenguajes cambian constantemente? Es fácil ver por qué precisamos ciertos acuerdos comunes acerca de gramática y vocabulario a fin de conseguir comunicarnos con los demás. Pero si eso fuera todo lo que necesitamos, uno pensaría que una vez que un conjunto de hablantes hallara una gramática y un vocabulario adecuados para sus propósitos, sencillamente se adherirían a ellos, cambiando quizás el vocabulario si hay algo nuevo de lo que hablar (una nueva moda o invención, una hortaliza importada) pero, en lo demás, sin cambiar prácticamente nada. Pero esto nunca ocurre. No sabemos de un solo ejemplo registrado de lengua que a lo largo de, digamos, un siglo, no haya cambiado tanto en sonido como en estructura.[61] Esto es así incluso en los lenguajes de las sociedades más «tradicionales»; ocurre incluso donde se han creado elaboradas estructuras institucionales (como las escuelas de gramática, o la Académie Française) para asegurarse de que no suceda. No cabe duda de que parte de esto se debe a mera rebeldía (jóvenes intentando diferenciarse de sus padres, por ejemplo) pero es difícil no llegar a la conclusión de que, en definitiva, a lo que nos enfrentamos aquí es al principio del acto de jugar en su forma más pura. Los seres humanos, ya hablen arapesh, hopi o noruego, les resulta aburrido llamar a las cosas de la misma manera todo el tiempo. Siempre van a jugar, al menos un poco. Y este jugueteo tendrá siempre efectos acumulativos.

Lo que esto sugiere es que la gente, por todas partes, es propensa a dos tendencias completamente contradictorias: por una parte, una tendencia a jugar de modo creativo, porque sí; por la otra, una tendencia a mostrarse de acuerdo con todo aquel que les diga que no deberían actuar de ese modo. Es esta última tendencia la que hace posible la «*jueguificación*» institucional. Porque si uno lleva hasta su conclusión lógica esta última tendencia, toda libertad se convierte en arbitrariedad, y toda arbitrariedad, en una forma de poder peligroso y subversivo. De ahí a asegurar que la verdadera libertad radica en vivir en un mundo totalmente predecible, libre de ese tipo de libertad, sólo hay un paso.

Déjenme acabar con otro ejemplo de mi propia experiencia política.

A lo largo de los últimos cuarenta años, los antiautoritarios del mundo han creado nuevos y más eficaces modelos de democracia directa, modelos capaces de operar sin necesidad de burocracia o violencia para que se cumplan. He escrito extensamente acerca de estos modelos. Se han hecho muchísimos progresos. Pero quienes trabajan en esos proyectos a menudo se encuentran teniendo que lidiar con este tipo de terror del poder «arbitrario». Parte del trabajo de desarrollar nuevas formas de procesos de consenso, por ejemplo, es crear formas institucionales que impulsen, en lugar de inhibir, la creatividad y la improvisación. Como dicen a veces los activistas: en la mayoría de las situaciones, si juntas a un grupo de personas, la multitud, como grupo, se comportará de manera menos inteligente, y menos creativa, que como lo haría a solas cualquier miembro de ella. El proceso de toma de decisiones de los activistas, en lugar de ello, está diseñado para hacer a la multitud más lista e imaginativa que ningún participante por sí mismo.

En efecto, es posible hacerlo, pero es muy trabajoso. Y cuanto más grande sea el grupo, más mecanismos formales hay que emplear. El ensayo más importante de toda esta tradición de activismo es «La tiranía de la falta de estructuras»,[62] escrito en los 1970 por Jo Freeman, acerca de las crisis organizacionales que se daban en los primeros círculos del feminismo cuando estos grupos comenzaban a adquirir ciertas dimensiones. Freeman observó que estos grupos siempre comenzaban con una especie de anarquismo improvisado sobre la marcha, con la asunción de que no había necesidad de mecanismos formales, del tipo de reglas de funcionamiento parlamentarias. La gente se sentaba en hermandad y arreglaba sus asuntos. Y esto fue, en efecto, lo que pasó al principio. Sin embargo, en cuanto los grupos crecían hasta, por decir algo, las veinte personas, las camarillas informales comenzaban invariablemente a surgir, y pequeños grupos de amigos o aliados empezaban a controlar la información, a imponer agendas y a acumular poder de mil y una maneras sutiles y diferentes. Freeman propuso una serie de mecanismos formales que emplear para contrarrestar este efecto, pero para lo que ahora nos importa no vale la pena entrar en

detalles específicos. Baste decir que aquello a lo que hoy en día se denomina «proceso formal de consenso» surge en gran medida de la crisis que describió Freeman y del debate que suscitó su intervención.

Sobre lo que me gustaría llamar la atención es que casi todo el que no surgía de una posición explícitamente autiautoritaria (y un número nada insignificante de quienes sí lo hacían) comprendieron erróneamente el ensayo de Freeman, y lo interpretaron no como un ruego de mecanismos formales para asegurar la igualdad, sino como la súplica de una jerarquía más transparente. Los leninistas son famosos por este tipo de cosas, pero los liberales no les van a la zaga. No puede imaginarse cuántas discusiones he tenido al respecto. Siempre se dan de la misma manera. Primero toman la argumentación de Freeman acerca de la formación de grupos y estructuras invisibles de poder como una aseveración de que todo grupo de más de veinte personas siempre contendrá grupitos, estructuras de poder y personas con autoridad. El siguiente paso es decir que si se quiere minimizar el poder de estos grupitos, o los efectos contraproducentes que pueden tener estas estructuras de poder, la única manera de hacerlo es institucionalizarlas: tomar al círculo de facto y convertirlo en un comité central (o, dado que hoy en día el término tiene una historia negativa asociada, suelen llamarlo comité coordinador o comité de dirección, o algo por el estilo). Se necesita sacar el poder de las sombras, formalizar el proceso, crear normas, celebrar elecciones, especificar exactamente qué puede y no puede hacer el círculo. De esta manera, al menos, el poder será transparente y tendrá que «rendir cuentas» (nótese nuevamente esa expresión que viene de procedimientos contables). No será arbitrario en absoluto.

Desde una perspectiva práctica, de activista, esta prescripción es evidentemente ridícula. Es mucho más fácil limitar el grado de poder al que grupos informales pueden llegar sin cederles ningún estatus, y por lo tanto, ninguna legitimidad; cualesquiera que sean las «estructuras formales de rendimiento de cuentas» imaginadas que contengan a los grupitos-ahora-convertidos-en-comités, tan sólo pueden ser menos efectivas al respecto, si más no porque acaban legitimando y, por tanto, aumentando masivamente la diferencia en acceso a información que permite a grupos más igualitarios

un mayor poder, para empezar. Como ya apunté en mi primer ensayo, en cuanto eso ocurre, las estructuras de transparencia inevitablemente se convierten en estructuras de estupidez.

De modo que digamos que uno argumenta esto y que el crítico se lo concede (lo cual suele ocurrir, porque es de sentido común). En tal caso, la siguiente línea de defensa es estética: el crítico insistirá en que es sencillamente desagradable tener estructuras de poder no reconocidas y que pueden considerarse, incluso si carecen de toda posibilidad de recurso a la violencia para imponerse, arbitrarias. Por lo general, nuestro interlocutor no llegará tan lejos como para admitir que sus objeciones son estéticas. Habitualmente enmarcan sus argumentaciones en términos morales. Pero de vez en cuando te encontrarás con algunos lo suficientemente sinceros para admitir que eso es lo que les ocurre. Recuerdo bien haber tenido un debate, patrocinado por Occupy Wall Street, en Central Park (estoy seguro de que hay una grabación en algún lugar) con Norman Finkelstein, un activista brillante y admirable, que había crecido con los Movimientos por los Derechos Civiles y aún veía a grupos como la Conferencia Sur de Liderazgo Cristiano[63] como inspiración. En ese debate, Finkelstein expresó el tema tal cual. Quizás es cierto, admitía, que la mejor manera de evitar que esos grupos obtengan demasiado poder sea mantener el principio de que no deberían existir. Pero en tanto se permita que esos grupos existan aun sin ser formalmente reconocidos, se está manteniendo un sistema que dice que está bien ser gobernados, aunque sea un poquito, desde las sombras. Puede que no sea un gran problema de tipo práctico. Puede que tengas razón en que reconocer formalmente su existencia acabe creando, en términos generales, mucha menos libertad que si se los deja solos. Pero en el análisis final, la idea de ser gobernado desde las sombras me parece repugnante.

En estos debates vemos un choque entre dos formas diferentes de utopismo materializado: por una parte, un antiautoritarismo que, en su énfasis en la síntesis creativa y la improvisación, ve la libertad básicamente en términos del acto de jugar, y, por el otro lado, un republicanismo tácito que cree que la libertad es la capacidad de reducir todas las formas de poder a un conjunto de reglas claras y transparentes.

Durante los últimos doscientos años, en Europa y Norteamérica (y, cada vez más, en todo el mundo) esta última visión burocratizada de la libertad ha resistido como la principal. Nuevos acuerdos institucionales que operan mediante reglas tan estrictas y predecibles que esencialmente desaparecen, de modo que uno ni siquiera sabe qué son (como las oficinas postales reales o electrónicas con las que comencé) tienden a esgrimirse como plataformas para la libertad humana que surgen de las contingencias técnicas de gestionar estructuras de poder eficaces. Estos acuerdos parecen conservar los aspectos positivos del acto de jugar y, de algún modo, evitar sus potenciales más perturbadores.

Pero una y otra vez presenciamos los mismos resultados. Ya sea porque estén motivadas por la fe en la «racionalidad» o por el miedo al poder arbitrario, la consecuencia final de esta noción burocratizada de libertad es ir hacia el sueño de un mundo en que el acto de jugar esté completamente limitado (o, en el mejor de los casos, encajonado en algún lugar remoto, libre de toda empresa humana seria y con consecuencias) mientras todos los aspectos de la vida se reducen a alguna especie de juego regido por elaboradas normas. No es que sea una visión sin atractivo. ¿Quién no ha soñado con un mundo en el que todo el mundo conozca las reglas, las obedezca y (lo que es más) en el que quien juega según las reglas pueda ganar? El problema es que es una fantasía tan utópica como un mundo en el que el acto de jugar sea absolutamente libre. Será siempre una brillante ilusión que se desvanece en cuanto la tocamos.

Tales ilusiones no son siempre algo malo. Se podría argumentar que los mayores logros de la humanidad han sido consecuencia de empresas así de quijotescas. Pero en este caso en especial, y en este contexto político-económico mayor, en el que la burocracia ha sido el medio principal para que un diminuto porcentaje de la población extraiga riquezas del resto de nosotros, han creado una situación en que la búsqueda de la libertad con respecto al poder arbitrario simplemente acaba produciendo más poder arbitrario, y en consecuencia las regulaciones asfixian la existencia, guardias armados y cámaras de vigilancia brotan por todas partes, se ahoga a la ciencia y la creatividad y todos acabamos pasando cada vez más tiempo de nuestras vidas rellenando formularios.

Apéndice

De Batman y el problema del poder constituyente

Añado a modo de apéndice este ensayo, sobre la película de Christopher Nolan El Caballero Oscuro: La leyenda renace*. Es la versión larga de un artículo publicado con el nombre de «Super Position» en* The New Inquiry *en 2012, dado que profundiza en temas de soberanía y cultura popular ya tratados en el tercer ensayo de este libro. En dicho ensayo señalé que había tres elementos históricamente independientes que creía que se unían en nuestra noción de «Estado», y que enumeré como soberanía, burocracia y política (heroica). Mis ideas acerca de la soberanía, sin embargo, quedaron apenas esbozadas, así que pensé que podía interesar al lector tener posteriores reflexiones al respecto, escritas en el mismo tono amplio y prolijo*.

El sábado 1 de octubre de 2011, el NYPD[1] arrestó a setecientos activistas de Occupy Wall Stret cuando intentaban marchar sobre el puente de Brooklyn. El alcalde Bloomberg lo justificó diciendo que los activistas bloqueaban el tránsito. Dos semanas más tarde, el mismo alcalde Bloomberg cerró el cercano puente de Queensboro durante dos días enteros para permitir el rodaje de la última película de la trilogía de Batman de Christopher Nolan, *El Caballero Oscuro: la leyenda renace*.

Muchos señalaron la ironía.

Unas semanas atrás fui a ver la película con algunos amigos de Occupy, la mayoría de los cuales habían sido arrestados en el puente en octubre. Todos sabíamos que la obra era, básicamente, una larga pieza propagandística contra Occupy. No nos importaba. Fuimos al cine con intención de reírnos de ello, en gran parte con el espíritu de alguien que no

es racista ni nazi y acude a ver *El nacimiento de una nación* o *El triunfo de la voluntad*. Esperábamos que la película fuera hostil, incluso ofensiva. Pero ninguno de nosotros esperaba que fuese mala.

Me gustaría reflexionar aquí, durante un momento, sobre qué hacía que la película fuese tan mala. Porque, aunque parezca extraño, resulta importante. Creo que es posible comprender más a fondo unas cuantas cosas (acerca de las películas, de la violencia, de la policía, de la naturaleza misma del poder estatal) sencillamente intentando desentrañar por qué *El Caballero Oscuro: la leyenda renace* era tan mala.

Creo que hay un tema que debería quedar claro desde el inicio. La película es, realmente, propaganda contra Occupy. Hay quien aún lo niega. Christopher Nolan, el director, insistió públicamente en que el guión se escribió incluso antes de que el movimiento empezara, y aseguró que las famosas escenas de la ocupación de Nueva York («Gotham») estaban inspiradas en la narración de Dickens de la Revolución francesa, no por OWS. Me da la impresión de que es insincero. Todo el mundo sabe que los guiones, en Hollywood, se reescriben continuamente a lo largo de una producción, a menudo hasta el punto de no tener nada que ver con el texto original; también que, en cuanto a los mensajes, incluso detalles como dónde se rueda una escena («¡Ya lo sé! ¡Hagamos que los polis se enfrenten a los seguidores de Bane justo delante de la Bolsa de Nueva York!») o un cambio menor en las palabras («cambiemos "tomar el control" por "ocupar"») pueden causar una enorme diferencia.

Luego está el hecho de que los villanos, en la película, ocupan Wall Street y atacan la Bolsa.

Lo que quisiera subrayar es que es precisamente este deseo de relevancia, el hecho de que los cineastas tuvieron el valor de enfrentarse a los grandes temas del momento, lo que arruina la película. Es especialmente triste porque las dos primeras entregas de la trilogía (*Batman Begins* y *El Caballero Oscuro*) tenían momentos de auténtica elocuencia. Al hacerlas, Christopher Nolan demostró que tenía cosas interesantes que contar acerca de la psicología humana, y especialmente acerca de la relación entre

creatividad y violencia (es difícil imaginar a un director de cine de acción de éxito que no cumpliera con esto). *El Caballero Oscuro: la leyenda renace* es incluso más ambiciosa. Pero, en consecuencia, acaba siendo incoherente.

Momentos como éste son potencialmente inspiradores por una razón: proporcionan una especie de ventana, una manera de pensar en aquello de lo que tratan las películas de superhéroes, y los superhéroes en general. A su vez, esto nos ayuda a responder otra pregunta: ¿cuál es la razón de la repentina explosión de este género de películas? Es una explosión tan impresionante que a veces parece que las películas basadas en cómics estén reemplazando a la ciencia ficción como principal fuente de taquillazos de Hollywood casi tan rápido como las películas de polis sustituyeron a las de cowboys, en los años setenta, como forma dominante de cine de acción.

¿Por qué, a lo largo de este proceso, se está dando a los superhéroes, de repente, una compleja vida interior (trasfondo familiar, ambivalencia moral, crisis morales, ansiedad, dudas con respecto a sí mismos…)? O ¿por qué (igualmente cierto, pero menos señalado) el propio hecho de recibir un alma parece obligarlos a escoger algún tipo de orientación política explícita? Se puede argumentar que esto sucedió antes, no con un personaje de cómics, sino con James Bond, el cual, en su encarnación tradicional —como antítesis preternatural de las malvadas mentes criminales—, era siempre una especie de versión cinematográfica de lo mismo *Casino Royale* proporcionó profundidad psicológica a Bond. Y en la siguiente película, Bond se encontraba salvando comunidades indígenas, en Bolivia, de las garras de malvadas multinacionales privatizadoras del agua.

También Spiderman giró hacia la izquierda, de la misma manera en que Batman giró a la derecha. En cierta manera, tiene sentido. Los superhéroes son producto de sus orígenes históricos. Superman es un joven granjero desplazado de Iowa en la época de la Gran Depresión; Batman, el millonario playboy, es hijo del complejo industrial-militarista que se creó, al igual que él, al inicio de la Segunda Guerra Mundial; Peter Parker, un producto de los años sesenta, es un inteligente chico de clase trabajadora de

Queens al que de repente le inyectaron algo raro en las venas. Sin embargo, en su última película, el subtexto pasó a ser sorprendentemente explícito: «¡no eres un justiciero!», le espeta el comandante de la policía, «¡Eres un anarquista!». En especial en el clímax de la película, en el que Spiderman, herido por una bala de la policía, es rescatado por un brote de solidaridad de clase trabajadora cuando decenas de operadores de grúas de todo Manhattan desafían las órdenes de la ciudad y se movilizan para salvarlo. La película de Nolan era la más ambiciosa políticamente, pero también la que obtuvo resultados más planos. ¿Es acaso porque el género de superhéroes no se presta a mensajes de derechas?

En realidad, ésta no es precisamente la conclusión a la que solían llegar los críticos culturales en el pasado.

Así pues, ¿qué podemos decir de la política en el género de superhéroes? Parece razonable comenzar a indagar en los cómics, dado que es de aquí de donde surge todo lo demás (series de TV, series de dibujos animados, películas taquilleras). Los superhéroes de cómic fueron originalmente un fenómeno de mediados de siglo y como todos los fenómenos pop de mediados de siglo, son esencialmente freudianos. Es decir, que en tanto una obra de ficción popular tenía algo que decir acerca de la naturaleza humana, o de las motivaciones humanas, lo que uno debería esperar es un cierto freudianismo pop. A veces esto es explícito, como en *Planeta prohibido*, con sus «monstruos del Id». Por lo general, es tan sólo subtexto.

Umberto Eco señaló una vez que las historias de los cómics funcionan un poco a la manera de sueños; se repite el mismo argumento básico una y otra vez, de manera obsesivacompulsiva; nada cambia, incluso si el telón de fondo de las historias pasa de la Gran Depresión a la Segunda Guerra Mundial y de ella a la prosperidad de posguerra; los héroes (ya sea Superman, Wonder Woman, Aguijón Verde o Doctor Extraño) parecen vivir en un presente eterno, sin envejecer, siempre fundamentalmente iguales. El argumento básico tiene la siguiente forma: un villano (quizás un capo mafioso, más a menudo un supervillano) se embarca en un proyecto de

conquista mundial, destrucción, robo, extorsión o venganza. Alertan al héroe del peligro y se da cuenta de lo que está pasando. Tras pruebas y dilemas, en el último minuto, el héroe arruina los planes del villano. El mundo regresa a la normalidad hasta el siguiente episodio, cuando exactamente lo mismo sucede de nuevo.

No hace falta ser un genio para darse cuenta de qué es lo que ocurre aquí. Los héroes son completamente reaccionarios. Con esto quiero decir «reaccionarios» en el sentido literal: sencillamente reaccionan a cosas, carecen de proyectos propios. O, para ser más precisos: en tanto que héroes, no tienen proyectos propios. Como Clark Kent, Superman intenta continuamente (y fracasa) meterse en la cama de Lois Lane. Como Superman, sólo reacciona. En realidad, los superhéroes parecen ser completamente carentes de imaginación. Bruce Wayne, con todo el dinero del mundo, parece incapaz de pensar en nada que no tenga que ver con el diseño de armamento de alta tecnología y, ocasionalmente, participar en algún acto de caridad. De la misma manera en que a Superman no parece ocurrírsele que podría acabar fácilmente con el hambre del mundo o excavar ciudades mágicas gratis con sus manos en las montañas. Los superhéroes casi nunca hacen, crean ni construyen cosas. Los villanos, en contraste, son incansablemente creativos. Están llenos de planes, proyectos e ideas. Está claro que se intenta que al principio, de forma inconsciente, nos identifiquemos con los villanos. Al fin y al cabo, se están divirtiendo. Luego, por supuesto, nos sentimos culpables por ello, nos reidentificamos con el héroe y nos divertimos incluso más viendo al Superego aplastar al rebelde Id hasta someterlo.

Evidentemente, en cuanto uno empieza a argumentar que hay algún mensaje en un cómic, es muy probable que oiga las objeciones habituales: «Pero ¡si sólo son entretenimientos baratos! No se supone que intenten hacernos comprender nada más acerca de la naturaleza humana, la política o la sociedad que, por decir algo, una noria!». Y, evidentemente, hasta cierto punto, esto es cierto. La cultura pop no existe para convencer a nadie de nada. Existe por el puro placer. Aun así, si uno se fija bien, observará que hay un montón de proyectos de cultura pop que también tienden a hacer de ese propio placer una especie de argumento. Las películas de terror

proporcionan un ejemplo especialmente poco sutil de cómo funciona esto. La trama de una película de terror es, casi siempre, de transgresión y castigo. En el subgénero slasher, quizás el ejemplo más puro, desnudo y menos sutil, siempre se ve el mismo movimiento en la trama. Como señaló Carol Glover hace mucho en su magistral *Men, Women and Chainsaws*, primero se anima tácitamente a la audiencia a identificarse con el monstruo (la cámara, literalmente, adopta el punto de vista del monstruo) mientras despedaza a las «chicas malas», y sólo después cambia el punto de vista al de los ojos de la andrógina heroína que acabará destruyéndolo. El argumento es siempre una sencilla historia de transgresión y castigo: las chicas malas pecan, tienen relaciones sexuales, no notifican de un atropello o quizás sencillamente son adolescentes repulsivas y estúpidas; en consecuencia, son destripadas. Luego, la chica buena y virginal destripa al culpable. Todo muy cristiano y moralista. Puede que los pecados parezcan menores y el castigo desproporcionado, pero el mensaje subyacente es: «Por supuesto que se lo merecen. Todos nos lo merecemos; pese a nuestro exterior civilizado, somos fundamentalmente corruptos y malvados. ¿La prueba? Mírate a ti mismo. ¿No eres malvado? Si no eres malvado, ¿qué haces excitándote viendo esta basura sádica?».

A esto me refiero cuando digo que el placer es una forma de argumento.

Al lado de esto, un cómic de superhéroes puede parecer bastante inocuo. Y, de muchas maneras, lo es. Si todo lo que hace un comic es decirle a un puñado de adolescentes que todo el mundo tiene deseos de caos y destrucción, pero que en definitiva esos deseos hay que controlarlos, las implicaciones políticas no parecen particularmente graves. En especial porque el mensaje aún lleva consigo cierta dosis de ambivalencia, como en estas películas de acción contemporáneas en las que los héroes parecen pasar una buena parte de su tiempo destrozando centros comerciales suburbanos y cosas similares. A la mayoría de nosotros nos encantaría poder destrozar un banco o un centro comercial al menos una vez en nuestras vidas. Y, como dijo Bakunin, «la necesidad de destrucción es también un impulso creativo».

Aun así, creo que hay razones para creer que al menos en el caso de la mayoría de los cómics de superhéroes, el caos tiene implicaciones políticas muy conservadoras. Para comprender por qué, sin embargo, tendré que hacer una breve digresión acerca de la cuestión del poder constituyente.

Los héroes con traje luchan contra criminales, en definitiva, en nombre de la ley, incluso si ellos mismos operan más allá de un marco estrictamente legal. Pero en el Estado moderno, el propio estatus de la ley es un problema. Esto es debido a una paradoja lógica básica: ningún sistema se puede generar a sí mismo. Todo poder capaz de crear un sistema de leyes no puede estar, él mismo, sometido a ellas. De modo que la ley ha de proceder de algún otro sitio. En la Edad Media la solución era sencilla: el orden legal estaba creado por Dios, un ser que, como el Antiguo Testamento deja muy claro, no estaba atado por leyes, siquiera por un sistema de moralidad reconocible (una vez más, esto es lógico: si creas la moralidad, no puedes, por definición, estar ligado por ella). O, si no directamente por Dios, por el poder divinamente obtenido de los reyes. Los revolucionarios ingleses, franceses y norteamericanos cambiaron todo eso cuando crearon la noción de soberanía popular, al declarar que el poder antaño reservado a reyes residía ahora en una entidad llamada «el pueblo». Esto creó un problema lógico inmediato, porque «el pueblo» es por definición un grupo de individuos unidos por el hecho de estar ligados a un determinado conjunto de leyes. Así que, ¿en qué sentido podrían haber creado esas leyes? Cuando esta pregunta apareció tras las huellas de las revoluciones británica, americana y francesa, la respuesta parecía obvia: a través de las propias revoluciones. Pero esto creaba un problema más. Las revoluciones son actos de ruptura con la ley. Es completamente ilegal alzarse en armas, derrocar un gobierno y crear un nuevo sistema político. En realidad, nada puede ser más ilegal. Cromwell, Jefferson y Danton eran, todos ellos, culpables de traición, según las leyes bajo las que habían crecido, tanto como lo habrían sido de intentarlo nuevamente, bajo los regímenes que crearon, digamos veinte años después.

De modo que las leyes surgen de actividades ilegales. Esto crea una incoherencia crucial en la propia idea de gobierno moderno, que asume que el Estado tiene el monopolio del uso legítimo de la violencia (sólo los policías, funcionarios de prisiones o seguridad privada debidamente autorizada poseen el derecho legal a pegarte). Para la policía es legítimo emplear la violencia porque están haciendo cumplir la ley; la ley es legítima porque está arraigada en la constitución; la constitución es legítima porque emana del pueblo; el pueblo creó las leyes de la constitución mediante actos de violencia ilegal. La pregunta evidente es, pues, ¿cómo diferencia uno entre «el pueblo» y una mera turba enfurecida?

No hay una respuesta obvia.

La respuesta de las opiniones mayoritarias y respetables es intentar alejar el problema lo más posible. La línea más habitual es: la época de las revoluciones violentas ya ha pasado (excepto quizás en lugares ignaros como Gabón o quizás Siria); ahora podemos cambiar la constitución, o estándares legales, por medios legales. Esto significa, evidentemente, que las estructuras básicas nunca van a cambiar. Podemos ver las consecuencias en los Estados Unidos, que continúa empleando la arquitectura de Estado, con su colegio electoral y sistema bipartidista, que (si bien bastante progresista en 1789) ahora nos hace parecer, a ojos del resto del mundo, el equivalente político de los Amish, que aún conducen carricoches tirados por caballos. También significa que basamos la legitimidad de todo nuestro sistema legal en el consentimiento del pueblo, pese a que el único pueblo al que se consultó al respecto respondió hace doscientos años. En Estados Unidos, al menos, «el pueblo» hace mucho que murió.

Hemos ido de una situación en que el poder para crear un sistema legal procede de Dios a uno en que emana de una revolución armada, hasta uno basado en la mera tradición: «éstas son las costumbres de nuestros ancestros, ¿quiénes somos nosotros para dudar de su sabiduría?». Y, por supuesto, un número no insignificante de políticos estadounidenses dejan claro que les encantaría devolvérselo a Dios.

Ésta es, como digo, la manera en que las corrientes mayoritarias tratan este tema. Para la izquierda radical y para la derecha autoritaria el problema del poder constituyente está muy vivo, pero cada uno de ellos toma un

enfoque radicalmente opuesto a la cuestión fundamental de la violencia. La izquierda, escarmentada por los desastres del siglo XX, hace tiempo que se distanció de su antigua celebración de la violencia revolucionaria y prefiere formas de resistencia no violentas. Quienes actúan en nombre de algo más elevado que la ley pueden hacerlo *precisamente* porque no actúan como una turba enfurecida. Para la derecha, por otra parte (y esto ha sido así desde la aparición del fascismo en los años veinte) la misma idea de que hay algo especial en la violencia revolucionaria, algo que la diferencia de la mera violencia criminal, es una necedad mojigata. La violencia es violencia. Pero eso, en definitiva, no significa que una turba enfurecida no pueda ser «el pueblo» porque la violencia es la fuente real de la ley y del sistema político. Toda aplicación con éxito de violencia es, a su manera, una forma de poder constituyente. Ésta es la razón por la que, como señalara Walter Benjamin, no podemos evitar admirar al «gran criminal»: porque, como han señalado tantos pósters de películas a lo largo del tiempo, «hace su propia ley». Al fin y al cabo, toda organización criminal comienza, inevitablemente, creando su conjunto, a menudo muy elaborado, de reglas y regulaciones internas. Tienen que hacerlo, a fin de controlar lo que de otra manera sería violencia completamente aleatoria. Pero desde la perspectiva de la derecha, eso es lo que es la ley. Es una manera de controlar la propia violencia que le da existencia, y a través de la cual, en definitiva, se hace cumplir.

Esto hace que sea más fácil comprender la afinidad, a menudo, de otro modo, sorprendente entre delincuentes, bandas criminales, movimientos políticos de derecha y los representantes armados del Estado. Al fin y al cabo, todos hablan el mismo lenguaje. Crean sus propias reglas basándose en la fuerza. En consecuencia, ese tipo de gente suele compartir, a grandes rasgos, las mismas sensibilidades políticas. Puede que Mussolini hiciera desaparecer a la mafia, pero los mafiosos italianos idolatran a Mussolini. En Atenas, hoy en día, hay una activa colaboración entre los capos criminales de barrios con inmigración pobre, bandas fascistas y la policía. El caso es claramente una estrategia política: enfrentados a la perspectiva de levantamientos populares contra un gobierno de derechas, la policía primero retiró la protección a los vecinos cercanos a las bandas de inmigrantes para pasar luego a apoyar tácitamente a los fascistas. El

resultado fue el rápido auge de un partido abiertamente nazi. Se sabe que aproximadamente la mitad de los policías votaron por los nazis en las últimas elecciones. Pero es que es así como funciona la política de la ultraderecha. Para ellos es en este espacio en el que diferentes fuerzas violentas operan al margen del orden legal (o, en el caso de la policía, apenas dentro de él) el lugar en que nuevas formas de poder, y por tanto de orden, pueden surgir.

¿Qué tiene que ver todo esto con superhéroes con mallas? Todo. Porque es exactamente el espacio en que habitan los superhéroes y los villanos. Un espacio inherentemente fascista, habitado tan sólo por gánsteres, aspirantes a dictador, policías y matones, con líneas siempre borrosas entre ellos. A veces los polis son legales; a veces, corruptos. A veces los propios policías se convierten en justicieros. A veces persiguen al superhéroe; otras veces miran hacia otro lado o colaboran. Ocasionalmente, villanos y héroes se alían. Las líneas de fuerza están siempre desplazándose. No hay nada más, puesto que en el Universo Marvel, o en el de DC,[2] Dios y el Papa sencillamente no existen.

En tanto haya potencial para poder constituyente, pues, sólo puede proceder de los violentos. Y, en efecto, los supervillanos y mentes maestras del crimen, cuando no están soñando con cometer el crimen perfecto o deleitándose en actos de terrorismo aleatorio, están planeando cómo imponer un Nuevo Orden Mundial de algún tipo. Con toda seguridad, si Cráneo Rojo, Kang el Conquistador o el Doctor Muerte triunfaran y conquistaran el planeta, a esto le seguiría la creación de un nuevo conjunto de leyes muy rápidamente. No serían leyes muy agradables. Su creador no se sentiría ligado por ellas. Pero uno se hace la idea de que, en los demás casos, se obligaría a un cumplimiento muy estricto.

Los superhéroes se resisten a esta lógica. No desean conquistar el mundo, como mínimo porque no son megalómanos ni están locos. En consecuencia, permanecen como parásitos de los villanos de la misma manera en que la policía permanece parásita de los criminales: sin ellos, no tendría razón de existir. Son defensores de un orden legal y político que

parece haber salido de la nada, y que, sin importar lo defectuoso o degradado que esté, *hay que defender*, porque la única alternativa es mucho peor.

No son fascistas. Son gente normal, decente, superpoderosa, que vive en un mundo en el que el fascismo es la única posibilidad política.

¿Por qué, podríamos preguntarnos, surgiría una forma de entretenimiento basada en una concepción así de la política entre principios y mediados del siglo XX en Estados Unidos, justamente mientras el fascismo estaba en auge en Europa? ¿Se trataba acaso de alguna fantasía equivalente por parte de los estadounidenses? No exactamente. Es más bien que tanto los superhéroes como el fascismo son productos de un mismo dilema histórico: ¿cuál es el fundamento del orden social una vez se ha exorcizado la idea misma de revolución? Y, por encima de todo, ¿qué ocurre con la imaginación política?

Se podría comenzar aquí por tener en cuenta quién forma el núcleo del público de los cómics de superhéroes. Sobre todo, chicos blancos adolescentes y preadolescentes. Es decir, individuos que se encuentran en un momento de sus vidas en el que es de esperar que sean imaginativos al máximo y al menos un poco rebeldes, pero que están siendo entrenados también para asumir, con el tiempo, posiciones de autoridad y poder en el mundo, para ser padres, jefes de policía, propietarios de tiendas, cargos intermedios, ingenieros. ¿Y qué aprenden de estos dramas, repetidos hasta la saciedad? En primer lugar, que la imaginación y la rebeldía llevan a la violencia; en segundo lugar que, como la imaginación y la rebelión, la violencia es muy divertida; y en tercer lugar, que, al fin y al cabo, la violencia se debe aplicar contra todo exceso de imaginación o rebelión, o el mundo quedará patas arriba. ¡Hay que contener estas cosas! Por eso, en tanto se permite a los superhéroes ser imaginativos en algo, sólo puede ser en el diseño de su ropa, de sus coches, quizás sus casas y sus accesorios.

En este sentido, la lógica de la trama superheroica es profundamente conservadora. En definitiva, la división entre sensibilidades de izquierda y derecha gira en torno a las actitudes con respecto a la imaginación. Para la

izquierda, la imaginación, la creatividad, y por extensión la producción, el poder de crear cosas nuevas y nuevos contratos sociales, siempre es algo que celebrar. Es la fuente de todo el valor real en el mundo. Para la derecha, es algo peligroso; malvado, en definitiva. El impulso de crear es también un impulso destructivo. Este tipo de sensibilidad era abundante en el freudianismo popular de la época: una en que el Id era el motor de la psique, pero era también amoral: si se lo desencadenaba, llevaría a una orgía de destrucción. Esto es también lo que diferencia a los conservadores de los fascistas: ambos están de acuerdo con que la imaginación, desencadenada, sólo lleva a la violencia y a la destrucción. Pero los conservadores quieren protegernos contra esa posibilidad; los fascistas desean desencadenarla, en cualquier caso. Aspiran a ser, tal y como Hitler se veía a sí mismo, grandes artistas que pintan con las mentes, la sangre y los tendones de la humanidad.

Esto significa que no es tan sólo el caos lo que se convierte en el placer culpable del lector, sino el propio hecho de tener una vida de fantasía. Y aunque pueda sonar raro pensar que un género artístico es, en definitiva, una advertencia acerca de los peligros de la imaginación humana, ciertamente explicaría por qué, en los formales años cuarenta y cincuenta, todo el mundo parecía sentir que había algo vagamente perverso en leerlos. También explica cómo es que en los años sesenta pudo de repente parecer algo tan inocuo, y permitir que surgieran superhéroes de TV simplones y horteras como la serie de Adam West[3] o los dibujos animados de Spiderman del sábado por la mañana. Si el mensaje era que la imaginación estaba bien mientras se mantuviera lejos de la política y se limitara sencillamente a opciones de consumo (nuevamente ropas, coches, accesorios…) se había convertido en un mensaje que incluso los ejecutivos de televisión podían asumir.

Podemos concluir que el cómic clásico es ostensiblemente político (acerca de locos intentando dominar el mundo); en realidad, psicológico y personal (acerca de superar los peligros de una adolescencia rebelde) pero, al fin, sobre todo, político.[4]

Si esto es así, las nuevas películas de superhéroes son precisamente lo inverso. Son ostensiblemente psicológicas y personales, en realidad, políticas, pero, en definitiva, por encima de todo, psicológicas y personales.

La humanización de los superhéroes no comenzó en las películas. En realidad comenzó en los años ochenta y noventa, dentro del propio mundo del cómic, con *El regreso del Caballero Oscuro*,[5] de Frank Miller, y *Watchmen*, de Alan Moore, con un subgénero que podríamos denominar «*noir* superheroico». Por aquella época, las películas de superhéroes todavía funcionaban según el legado de la tradición hortera de los años sesenta, como la serie de películas de *Superman* de Christopher Reeve, o el *Batman* de Michael Keaton. Poco a poco, sin embargo, el subgénero *noir*, probablemente siempre muy cinematográfico en su inspiración, también llegó a Hollywood. Se podría decir que llegó a su auge cinematográfico con *Batman Begins*, la primera película de la trilogía de Christopher Nolan. En esa película, Nolan, en esencia, se pregunta: «¿Y si alguien como Batman realmente existiera? ¿Qué se necesitaría para que un hombre, por lo demás respetable miembro de la sociedad, decidiera vestirse de murciélago y vagar por las calles en busca de criminales?».

No es sorprendente que las drogas psicodélicas resulten poseer un papel tan importante aquí. Al igual que los problemas mentales graves y las sectas religiosas excéntricas.

Resulta curioso que los críticos, al hablar sobre la película, nunca mencionen el hecho de que Bruce Wayne, en las películas de Nolan, esté bordeando la psicopatía. Como persona, es completamente disfuncional, incapaz de formar relaciones de amistad o compromisos románticos, nada interesado en el trabajo a menos que de alguna manera refuerce sus obsesiones mórbidas. El héroe está a todas luces loco hasta tal punto, y la película trata tan evidentemente de su batalla contra la locura, que no importa que los villanos sean una especie de apéndices de su ego: Ra's al Ghul (el mal padre), el jefe mafioso (el empresario de éxito), el Espantapájaros (el que enloquece al empresario). No hay nada especialmente atractivo en ninguno de ellos. Pero no importa: son tan sólo

esquirlas y astillas de la mente fragmentada del héroe. En consecuencia, no tenemos que identificarnos con el villano y luego retroceder asqueados de nosotros mismos: podemos sencillamente ver a Bruce hacerlo por nosotros.

Tampoco hay un mensaje político obvio.

O eso parece. Pero cuando creas una película con personajes tan densos en mito e historia, ningún director puede controlar por completo el material. El trabajo del cineasta es, en gran medida, ensamblarlos. En la película, el villano principal es Ra's al Ghul, quien primero inicia a Batman en la Liga de las Sombras, en un monasterio en Bután, y sólo entonces revela su plan de destruir Gotham para librar al mundo de su corrupción. En los cómics originales, descubrimos que Ra's al Ghul (un personaje que aparece por primera vez, esto es importante, en 1971) es, en realidad, un primitivista y un ecoterrorista, decidido a restaurar el equilibrio de la naturaleza reduciendo la población humana en aproximadamente un noventa y nueve por ciento. La principal manera en que Nolan cambia la historia es al hacer que Batman comience como discípulo de Ra's al Ghul. Pero en términos contemporáneos, eso también tiene sentido. Al fin y al cabo, ¿cuál es el estereotipo mediático que inmediatamente nos viene a la cabeza (al menos desde las acciones directas contra la Organización Mundial del Comercio de Seattle) cuando uno piensa en un chico malcriado de clase media que, movido por un insondable sentimiento de injusticia, se viste de negro y toma las calles para crear violencia y caos, aunque siempre de un modo calculado para nunca matar a nadie? Por no hablar de quien lo hace inspirado por las enseñanzas de un gurú radical que cree que debemos regresar a la Edad de Piedra. Nolan hace de su héroe un *black bloc*, discípulo de John Zerzan,[6] que rompe con su antiguo mentor cuando descubre lo que supondrá restaurar el antiguo Edén.

En realidad, ninguno de los villanos de ninguna de las películas quiere dominar el mundo. No desean tener poder sobre los demás, o crear ningún tipo de nuevas normas. Incluso sus esbirros son sólo temporales y sustituibles: siempre tiene pensado, al final, matarlos. Los villanos de Nolan son siempre anarquistas. Pero son también anarquistas muy especiales, del tipo que parecen existir tan sólo en la imaginación de los cineastas: anarquistas que creen que la naturaleza humana es fundamentalmente

perversa y corrupta. El Joker, auténtico héroe de la segunda película, lo hace muy explícito: es básicamente el Id convertido en filósofo. El Joker carece de nombre, no tiene más origen que el que él mismo, por capricho, se inventa en algún momento; ni siquiera queda claro cuáles son sus poderes y de dónde vienen. Y sin embargo es inexorablemente poderoso. El Joker es una fuerza pura de la propia creación, un poema escrito por sí mismo, y su único propósito en la vida parece ser una obsesiva necesidad de demostrar a los demás, primero, que todo es y puede ser poesía, y segundo, que la poesía es perversa.

De modo que aquí llegamos nuevamente al tema central de los primeros universos de superhéroes: una prolongada reflexión sobre los peligros de la imaginación humana; cómo los propios deseos del lector de sumergirse en un mundo impulsado por imperativos artísticos es la viva prueba de por qué la imaginación siempre debe contenerse.

El resultado es una película emocionante, con un villano que a la vez resulta atractivo (¡es tan obvio que se está divirtiendo!) y genuinamente aterrador. *Batman Begins* estaba llena de gente que hablaba del miedo. *El Caballero Oscuro* daba miedo. Pero incluso esta película comienza a resultar plana en el momento en que toca la política popular. El pueblo hace un penoso intento de intervenir al principio, cuando empiezan a aparecer imitadores de Batman por toda la ciudad, inspirados por el ejemplo del Caballero Nocturno. Evidentemente, todos sufren muertes horribles y ahí se acaba la cosa. A partir de entonces se lo pone nuevamente en su sitio, como audiencia que, como la multitud de los anfiteatros romanos, tan sólo existe para juzgar la actuación de los protagonistas: pulgares hacia arriba para Batman, pulgares hacia abajo para Batman, pulgares hacia arriba para el quijotesco fiscal del Distrito… El final, en el que Bruce y el comisario Gordon urden un plan para poner a Batman como cabeza de turco y crear un falso mito del martirio de Harvey Dent, no es sino la confesión de que la política es el arte de la ficción. El Joker tenía razón. Hasta cierto punto. Como siempre, la redención reside en el hecho de que la violencia, el engaño, se pueden volver contra sí mismos.

Habrían hecho bien en dejarlo así.

El problema con esta visión de la política es que, sencillamente, no es verdad. La política no es sólo el arte de manipular imágenes, respaldado por la violencia. No se trata de un duelo entre empresarios ante una audiencia que se creerá lo que sea si se lo presenta de manera suficientemente hábil. Sin duda, así debe de parecerles a ciertos directores de cine de Hollywood extraordinariamente ricos. Pero entre el rodaje de la primera película y de la segunda, la historia intervino de manera decisiva para demostrar cuán equivocada resulta esta visión. La economía se derrumbó. No debido a las maquinaciones de alguna secreta secta de monjes guerreros, sino debido a que un montón de gestores financieros, de los que viven en la misma burbuja que Nolan, compartían sus nociones acerca de la eterna facilidad para manipular al pueblo, y resultaron estar equivocados. Hubo una respuesta popular masiva. No tomó la forma de una frenética búsqueda de salvadores mesiánicos, mezclada con brotes de violencia nihilista;[7] cada vez más adoptaba la forma de una serie de auténticos movimientos populares, incluso revolucionarios, que derrocaron gobiernos en Oriente Medio y ocuparon plazas por todas partes, desde Cleveland hasta Karachi, e intentaban crear nuevas formas de democracia.

El poder constituyente había reaparecido, y de una manera imaginativa, radical y notablemente no violenta. Éste es, precisamente, el tipo de situación que un universo superheroico no puede tratar. En el mundo de Nolan, algo como Occupy sólo podría ser producto de algún pequeño grupo de ingeniosos manipuladores (ya sabe, gente como yo) que en realidad tienen sus propias intenciones ocultas.

Nolan, en realidad, debería haber dejado temas sin tocar, pero al parecer no era capaz de resistirse. El resultado es casi totalmente incoherente. Se trata, en esencia, de otro drama psicológico disfrazado de drama político. La trama es retorcida y apenas vale la pena contarla. Bruce Wayne, disfuncional nuevamente sin su alter ego, se ha convertido en un ermitaño. Un empresario rival alquila a Catwoman para que robe sus huellas dactilares a fin de emplearlas para robarle el dinero; pero en realidad este empresario está manipulado por un supervillano mercenario equipado con máscara de gas llamado Bane. Bane es más fuerte que Batman pero es básicamente un desgraciado, lamentándose de su amor no

correspondido por la hija de Ra's al Ghul, Talia; herido por maltratos durante su juventud perdida en una prisión-mazmorra a la que fue arrojado injustamente; obligado a esconder su cara permanentemente tras una máscara que ha de llevar puesta continuamente para no morir entre espantosos dolores. Si es que la audiencia se identifica con un villano así, será sólo por compasión. Nadie en su sano juicio *querría ser* Bane. Pero en teoría ésa es la cuestión: una advertencia contra la indebida compasión por los menos afortunados. Porque Bane es también un carismático revolucionario que, tras derrotar a Batman, revela que el mito de Harvey Dent era falso, libera a los encerrados en la prisión de Gotham y anima al siempre impresionable populacho a saquear y quemar las mansiones del uno por ciento y a llevar a rastras a sus habitantes ante tribunales revolucionarios (el Espantapájaros reaparece, curiosamente, como un nuevo Robespierre). Pero en realidad su intención es matarlos a todos con un arma nuclear aprovechada de un proyecto de energía no contaminante. ¿Por qué? ¡Quién sabe! Quizás también él es un ecoterrorista primitivista como Ra's al Ghul (parece haber heredado el liderazgo de la misma organización). Quizás pretende impresionar a Talia acabando la labor de su padre. O quizás solamente es malvado y no se necesita más explicación.

A la inversa, ¿por qué quiere Bane liderar al pueblo en una revolución social si al final lo va a destruir con armas nucleares dentro de unas pocas semanas? Nuevamente, nadie lo sabe. Dice que antes de destruir a alguien hay que darle esperanzas. ¿Es pues, el mensaje, que los sueños utópicos sólo llevan a la violencia nihilista? Es de suponer que más o menos, pero es algo singularmente poco convincente, teniendo en cuenta que el plan de matarlos a todos se concibió antes. La revolución fue un añadido decorativo. En realidad lo que ocurre en la ciudad sólo tiene sentido como eco material de lo que siempre ha sido más importante: qué ocurre en el atormentado cerebro de Bruce Wayne. Cuando Bane deja a Batman inválido a media película, lo encierra en la misma fétida mazmorra en que a él lo encerraron tiempo atrás. La prisión está en el fondo de un pozo, de modo que la luz tienta continuamente a sus moradores. Pero el pozo es imposible de escalar. Bane se asegura de que curen a Bruce hasta que éste tenga la suficiente salud para intentarlo y fracasar, y que así sepa que ha sido su

fracaso lo que ha permitido que su amada Gotham sea destruida. Sólo entonces Bane tendrá piedad de él y lo matará. Esto es retorcido, pero psicológicamente, al menos, se puede decir que tiene algo de sentido. Traducido a la escala de una ciudad, carece por completo de sentido: ¿por qué querría nadie proporcionar esperanzas a una población y acto seguido borrarla del mapa? Lo primero es cruel; lo segundo, aleatorio. Y no sólo eso: los cineastas arreglan la metáfora haciendo que Bane efectúe el mismo truco contra el departamento de policía de Gotham, el cual (en una estratagema de guión tan estúpida que viola incluso los estándares de verosimilitud de un cómic) es atraído casi al completo a las afueras de la ciudad y atrapado allí mediante bombas situadas estratégicamente, excepto que, por alguna razón, se les permite recibir comida y agua, se supone que para que también a ellos los torture la esperanza.

Pasan más cosas, pero se trata siempre de proyecciones similares. Esta vez Catwoman regresa para adoptar el rol habitualmente asignado al público, primero identificándose con el movimiento revolucionario de Bane para luego, por alguna razón no especificada, cambiar de opinión y enfrentársele. Tanto Batman como la policía de Gotham consiguen salir de sus respectivos calabozos y unen fuerzas para luchar contra los malvados ocupadores de la Bolsa. Al final, Batman simula su propia muerte al tiempo que se deshace de la bomba y Bruce acaba con Catwoman en Florencia. Nace una nueva falsa leyenda de martirio y la ciudad de Gotham queda pacificada. Por si acaso hubiera más problemas, nos dejan con la seguridad de que hay también un potencial heredero de Batman, un desilusionado agente de policía llamado Robin. Todo el mundo queda aliviado porque la película se ha acabado.

¿Hay algún mensaje que, se suponga, podemos extraer de todo esto? Si lo hubiera, sería algo así como: «Sí, es cierto que el sistema está corrupto, pero es lo único que tenemos y en cualquier caso se puede confiar en las figuras de autoridad si primero han sido castigadas y han soportado terribles sufrimientos». (Los policías normales dejan que mueran niños en los puentes. Los policías a los que se ha enterrado vivos durante algunas semanas pueden emplear legítimamente la violencia.) «Cierto, hay injusticia y sus víctimas merecen nuestra compasión, pero siempre dentro

de límites razonables. La caridad es mucho mejor que enfrentarse a problemas estructurales. En esa dirección todo es locura.» Porque en el universo de Nolan, todo intento de enfrentarse a problemas estructurales, incluso desde la desobediencia civil no violenta, realmente *es* una forma de violencia; porque es lo único que podría ser. Por lo tanto, los políticos imaginativos son inherentemente violentos, y, por lo tanto, no es inapropiado que la policía responda golpeando repetidas veces las cabezas de manifestantes aparentemente pacíficos contra el pavimento.

A modo de respuesta a Occupy, esto es, como mínimo, patético. Cuando *El Caballero Oscuro* surgió en 2008 había muchos debates acerca de si se trataba de una metáfora de la guerra contra el terrorismo: ¿hasta dónde está bien que lleguen los buenos (es decir, nosotros) a la hora de adoptar los métodos de los malos? Es probable que, en efecto, los cineastas estuvieran planteándose esas preguntas, y que, aun así, fueran capaces de hacer una buena película. Pero la guerra contra el terrorismo era una batalla de redes secretas y espectáculos de manipulación. Comenzó con una bomba y acababa con un asesinato. Casi puede pensarse de ella que era, por ambos bandos, un intento de revivir una versión en cómic del universo. Una vez el auténtico poder constituyente aparece en escena, todo ese universo se deshizo en incoherencias, incluso llega a parecer ridículo. Había revoluciones en marcha en Oriente Medio y Estados Unidos gastaba cientos de miles de millones de dólares luchando contra un grupo improvisado de estudiantes de seminario en Afganistán. Lamentablemente para Nolan, con todo su poder manipulador, el mismo tipo de cosa le pasó a su mundo cuando siquiera un indicio de poder popular llegó a Nueva York.

Notas

1. Elliot Jacques, *A General Theory of Bureaucracy,* Ann Arbor, University of Michigan Press, 1976.

2. Gordon Tullock, *The Politics of Bureaucracy*, Washington, D.C., Public Affairs Press, 1965.

3. Henry Jacoby, *The Bureaucratization of the World*, Berkeley, University of California Press, 1973; versión en español: *La burocratización del mundo: una contribución a la historia del problema*, México D. F./Madrid, Siglo XXI Editores, trad.: Enrique Contreras Juárez.

4. C. Northcote Parkinson, *Parkinson's Law,* Cambridge, Massachusets, Riverside Press, 1957; versión en español: *Parkinson: la ley*, Barcelona, Ariel, 1980; trad., Jaime Gras. «El trabajo, en una organización, se expande hasta llenar el tiempo que se le ha asignado.»

5. Laurence J. Peter y Raymond Hull, *The Peter Principle,* Londres, Souvenir Press, 1969; versión en español: *El principio de Peter*, Barcelona, DeBolsillo, 2014, trad.: Adolfo Martín. La famosa obra acerca de cómo quienes operan en una organización «llegan a su máximo nivel de incompetencia» se convirtió también en una popular serie británica de TV.

6. R. T. Fishall, *Bureaucrats: How to Annoy Them,* Londres, Arrow Books, 1982. Texto ya clásico acerca de cómo desconcertar e incomodar a los burócratas, de la que se rumoreaba insistentemente que era obra del astrónomo británico y presentador de la BBC sir Patrick Moore.

7. Se podría ir más lejos. La izquierda «aceptable», como ya he señalado, ha aceptado simultáneamente la burocracia y el mercado. La derecha individualista, al menos, posee una crítica de la burocracia. La derecha fascista posee una crítica del mercado: generalmente, apoya políticas de bienestar social, pero quieren restringirlas a los miembros de su grupo étnico preferido.

8. Debido a un curioso conjunto de circunstancias históricas, la palabra «liberal» ya no significa lo mismo en los Estados Unidos que en el resto del mundo. La palabra se aplicaba originalmente a los partidarios del mercado libre, y en gran parte del mundo sigue siendo así. En los Estados Unidos la adoptaron los socialdemócratas, y en consecuencia se convirtió en anatema para la derecha, por lo que los partidarios del mercado libre se vieron obligados a adoptar el término *libertarian*, que en su origen era intercambiable con «anarquista», y se empleaba en definiciones como «socialista libertario» o «comunista libertario».

9. En realidad, la postura de Ludwig von Mises es inherentemente antidemocrática, al menos en tanto tiende a rechazar cualquier tipo de solución estatal mientras que, al mismo tiempo, se opone a posturas antiestatalistas de la izquierda que proponen la creación de formas de autoorganización democráticas fuera del Estado.

10. La frase original de Reagan habla de «las nueve palabras», puesto que en inglés la frase *I'm from the Government and I'm here to help* contiene ese número de palabras. La he adaptado al castellano. *(N. del T.)*

11. En la tradición de Durkheim esto ha acabado denominándose «el elemento no contractual del contrato», ciertamente una de las frases menos pegadizas de la sociología. El debate se remonta a *The Division of Labor in Society*, Nueva York, Free Press, 1984 [1893]; versión en español: *La división del trabajo social*, Colofón, México DF, 2007, trad.: Carlos G. Posada.

12. Los ensayos de Foucault acerca del neoliberalismo insisten en que ésta es la diferencia entre las nuevas y las antiguas variantes: quienes promulgan los mercados hoy en día comprenden que no se forman espontáneamente, sino que han de ser nutridos y mantenidos mediante intervención estatal. *Naissance de la biopolitique*, Michel Senellart (ed.), París, Gallimard, 2004. Versión en español: *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, trad.: Horacio Pons.

13. El 19 de abril de 1995, en un atentado terrorista, los ultraderechistas Timothy McVeigh y Terry Nichols detonaron una furgoneta cargada de explosivos, haciendo volar por los aires el Edificio Federal Alfred P. Murrah, en Oklahoma City. Murieron 168 personas (entre ellas 19 niños) y otras 700 resultaron heridas. *(N. del T.)*

14. «No sé cuántas veces he empleado el término “burócrata gubernamental”. Y nunca encontrará un político que lo emplee sin un tono o connotación ligeramente peyorativa. Es decir, sabemos que los contribuyentes se resienten de tener que dar su dinero al gobierno, de modo que intentamos congraciarnos con ellos al decir que tenemos mano dura contra los burócratas, o que los reduciremos... Pero recuerde, la mayor parte de esa gente es como usted: aman a sus hijos. Se levantan cada día y van a trabajar. Lo hacen lo mejor que pueden (…) Y después de eso por lo que hemos pasado este último mes, tras lo que he visto en los ojos de los hijos de esos burócratas gubernamentales que trabajaban para nosotros aquel fatídico día en Oklahoma City, o en los ojos de aquellos padres que trabajaban para nosotros mientras sus hijos estaban en aquel parvulario, nunca volveré a emplear esa frase.» (www.presidency.ucsb.edu/ws/pid=51382)

15. En inglés, un funcionario es un «civil servant» («servidor público») u «official». De aquí que la traducción no haga justicia a la sutileza del original. *(N. del T.)*

16. De «Burocracia», Max Weber, en *From Max Weber: Essays on Sociology*, H. H. Gerth y C. Wright Mills (eds.) Nueva York, Oxford University Press, 1946, pp. 197-198. Versión en español: *Ensayos de sociología contemporánea*, México DF, Planeta Artemisa, Col. Obras maestras del pensamiento contemporáneo, 1986. Trad.: Mireia Bofill.

17. En muchos aspectos, los Estados Unidos es un país alemán que, debido a la propia rivalidad de principios del siglo XX, se niega a considerarse como tal. Pese a que se habla inglés, hay muchos más estadounidenses de ascendencia alemana que inglesa (o pensemos en los dos platos de comida que se consideran la quintaesencia americana, la hamburguesa y el frankfurt). Alemania es, en contraste, un país muy orgulloso de su eficacia en temas burocráticos, mientras que Rusia, para completar el triplete, puede considerarse un país en el que la gente cree que debería ser mejor en temas burocráticos, y en cierta manera se avergüenza de que no sea así.

18. Política intervencionista, de tipo keynesiano, puesta en marcha por el presidente Franklin Delano Roosevelt a fin de paliar los terribles efectos del *crash* del 29 y la Gran Depresión. *(N. del T.)*

19. Agencia de Seguridad Nacional, agencia de inteligencia y espionaje del gobierno de los Estados Unidos que se encarga de lo relacionado con la información. *(N. del T.)*

20. Recientemente, un empleado británico de banca me explicaba que, por costumbre, incluso quienes trabajan en los bancos realizan una especie de gesto hipócrita al respecto de este tipo de asuntos. En los comunicados internos, siempre hablan de las regulaciones como de algo que les imponen («el ministro ha decidido aumentar los márgenes de las cuentas de ahorro», «el ministro ha iniciado un régimen de pensiones más liberal») pese a que, en realidad, todo el mundo sabe que los ejecutivos bancarios han mantenido repetidas cenas y comidas con el ministro en cuestión para presionarle a fin de que haga realidad esas regulaciones y leyes. Hay una especie de juego en el que los grandes ejecutivos fingen sorprenderse (e incluso indignarse) cuando sus propias sugerencias se llevan a la práctica.

21. Las únicas políticas que no se puede de ningún modo denominar «desregulación» son aquellas que deshacen otras anteriores ya denominadas de desregulación, lo que pone de relieve la importancia, a la hora de jugar a este juego, de llamar «desreguladora» a tu política antes que nadie.

22. El fenómeno que describo se da a escala mundial, pero comenzó en los Estados Unidos, y sus élites fueron las más agresivas a la hora de exportarlo, así que me parece apropiado comenzar por lo que sucedió en este país.

23. En cierta manera, el personaje de TV Archie Bunker, un estibador analfabeto que consigue comprar una casa en un barrio residencial y que su esposa no trabaje, y que es intolerante, machista y apoya totalmente el *statu quo* que le permite tal seguridad y prosperidad, es la esencia misma de la era corporativista.

24. Aunque es notable que es precisamente esta ecuación de los radicales años sesenta entre comunismo, fascismo y el Estado del bienestar social la adoptada por los populistas de derecha de hoy en día en los Estados Unidos. Internet rebosa de ese tipo de retórica. Sólo hay que pensar en la manera en que continuamente se equipara la «Obamacare» con el socialismo y el nazismo, y a menudo al mismo tiempo.

25. William Lazonick ha realizado la mayor parte del trabajo de documentación de este cambio. Ha señalado que se trata de un desplazamiento en los modelos de negocio (los efectos de la globalización y de las deslocalizaciones sólo comenzarían después, a finales de los noventa y principios de los años 2000). Véase, por ejemplo, su «Financial Commitment and Economic Performance: Ownership and Control in the American Industrial Corporation» («Dedicación financiera y rendimiento económico: propiedad y control en las corporaciones industriales estadounidenses») en *Business and Economic History*, 2.ª serie, 17 [1988], pp. 115-128; «The New Economic Business Model and the Crisis of U.S. Capitalism» («El nuevo modelo de negocio económico y la crisis del capitalismo estadounidense»), en *Capitalism and Society* [2009] 4, 2, Artículo 4, o «The Financialization of the U.S. Corporation: What Has Been Lost and How It Can Be Regained» («La financialización de las corporaciones estadounidenses: qué se ha perdido y cómo se puede recuperar») en *INET Research Notes*, 2012. Se puede hallar un enfoque marxista del mismo realineamiento de clase en Gérard Duménil y Dominique Lévy, *Capital Resurgent: The Roots of the Neoliberal Revolution*, Cambridge, Massachusets, Harvard University Press, 2004, y en *The Crisis of Neoliberalism*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2013. En resumidas cuentas, la clase inversora y la ejecutiva se convirtieron en la misma (se fusionaron) y cada vez más fueron habituales las carreras que abarcaban los mundos de gestión corporativa y financiera. Económicamente, según Lazonick, el efecto más pernicioso fue la recompra de acciones. Antaño, en los cuarenta y cincuenta, que una corporación se gastase millones de dólares para recomprar sus propias acciones a fin de elevar su valor se hubiera considerado manipulación ilegal del mercado. Desde los años ochenta, conforme se comenzaba a pagar a los ejecutivos en acciones, se ha ido convirtiendo en una práctica estándar y, literalmente, billones de dólares que se podrían, en otras épocas, haber dedicado a operaciones de expansión, contratación de trabajadores o investigación se han redirigido hacia Wall Street.

26. Una frase popular en los ochenta era «socialmente liberal, fiscalmente conservador». Hacía referencia a quienes habían asimilado los valores sociales de la contracultura de los años sesenta, pero habían acabado contemplando la economía desde el punto de vista de los inversores.

27. Mind Dynamics fue una empresa dedicada a seminarios fundada en 1968. Sus controvertidos métodos se han comparado a los de movimientos religiosos como Dianética o Amway. Diversos juicios la obligaron a cerrar en 1973. Lifespring fue una empresa de formación inscrita en el movimiento *New Age* que se fundó en 1974. Sus métodos también fueron polémicos y hubo decenas de juicios (que se resolvieron mediante acuerdo entre las partes) por daños mentales y muertes de los participantes. EST (*Erhard Standard Training*) se dedicaba, entre 1971 y 1984, a ofrecer talleres de autoconocimiento basados en técnicas zen y métodos de «crecimiento personal». *(N. del T.)*

28. *Bachelor of Arts*, un título de pregrado equivalente a una diplomatura, que se otorga en los EE.UU. tras cuatro años de estudios. *(N. del T.)*

29. Sólo para que quede claro: éste no es en absoluto el caso de los grandes medios periodísticos; diarios como *The New York Times* o *The Washington Post*, o revistas como *The New Yorker*, *The Atlantic* o *Harper's*. En instituciones como éstas, un graduado en periodismo seguramente se contaría como un valor negativo. En estos momentos, al menos, sólo ocurre en publicaciones de menor alcance. Pero la tendencia general es hacia una mayor credencialización en todos los campos, nunca a menos.

30. www.aljazeera.com/indepth/opinion/2014/05/college-promise-economy-does-no-201451411124734124.html. El texto citado se encuentra en *Saving Higher Education in the Age of Money* (Charlottesville, University of Virginia Press, 2005), p. 85. El texto continúa: «¿Por qué los estadounidenses creen que es un buen requerimiento, o al menos uno necesario? Porque lo creen. Hemos abandonado el reino de la Razón y entrado en el de la fe y el conformismo masivos».

31. Así fue en mi experiencia personal. Como uno de los escasos estudiantes con origen en la clase trabajadora de mi programa doctoral, veía, indignado, cómo los profesores primero me explicaban que me consideraban el mejor alumno de su clase (quizás, incluso, del departamento) para luego lamentarse de que no había nada que pudieran hacer mientras yo languidecía con un apoyo mínimo (o, durante muchos años, sin ninguno, efectuando multitud de trabajos) mientras que alumnos cuyos padres eran doctores, abogados y profesores parecían arrasar automáticamente con todas las becas, préstamos y financiación para estudiantes.

32. No existen préstamos gubernamentales directos para continuar estudios, de modo que quienes los necesitan se ven obligados a pedir préstamos a instituciones privadas con tasas de interés mucho mayores.

33. Un amigo me pone el ejemplo del grado de maestría en biblioteconomía, hoy en día exigido para todos los trabajos de bibliotecario, pese a que el curso, de un año de duración, no ofrece información esencial que no se pueda conseguir en una o dos semanas de prácticas en el trabajo. La consecuencia directa ha sido conseguir que durante los primeros diez o veinte años de carrera de un bibliotecario, entre el 20 y el 30 por ciento de sus ingresos se van a pagar los préstamos (en el caso de mi amigo, 1.000 dólares al mes, la mitad de los cuales acaban en la universidad (pago principal) y la otra mitad, al proveedor del préstamo (intereses).

34. El funcionario hace referencia a la figura de *nolo contendere*, exclusiva del derecho penal estadounidense, que puede declararse (en lugar de culpable o inocente) tras la lectura de acusaciones. Sirve para evitar una sentencia de culpabilidad en un juicio civil posterior por daños y perjuicios. *(N. del T.)*

35. Esta lógica de la complicidad se puede extender a las organizaciones menos imaginables. Uno de los diarios de izquierdas más importantes de los Estados Unidos tiene por directora en jefe a una multimillonaria que básicamente compró su posición. El primer criterio para avanzar en la organización es, evidentemente, pretender que hay alguna otra razón, aparte del dinero, por la que ella esté en su puesto.

36. Esbocé lo ocurrido en un ensayo titulado «The Shock of Victory». Obviamente, la burocracia planetaria siguió en su sitio, pero políticas como los ajustes estructurales impuestos por el FMI se acabaron, y el quite parcial de Argentina con sus deudas, bajo intensas presiones de los movimientos sociales, desencadenó una serie de acontecimientos que acabaron, en la práctica, con la crisis de la deuda del Tercer Mundo.

37. Hasta los años setenta, la Liga de Naciones y, posteriormente, la ONU, eran sólo tertulias entre conocidos.

38. En Inglaterra, por ejemplo, la legislación contra las *Corn Laws*, que eliminó las tarifas proteccionistas británicas, lo hizo bajo el impulso del primer ministro conservador sir Robert Peel, famoso sobre todo por haber creado la primera fuerza policial británica.

39. Quien me recordó esto hace algunos años fue ni más ni menos que Julian Assange, cuando un buen grupo de activistas de Occupy aparecieron en su programa de TV *The World Tomorrow*. Consciente de que muchos de nosotros éramos anarquistas, nos hizo lo que le pareció una pregunta difícil: digamos que en medio de una acampada hay algunas personas tocando los tambores por la noche, impidiendo a todo el mundo dormir, y no hay manera de que paren. ¿Qué propondríais hacer? La conclusión es que en tales condiciones es sencillamente necesaria la policía o al menos algo parecido (alguna fuerza impersonal dispuesta a amenazar con el uso de la violencia). Estaba refiriéndose a un incidente real: en Zuccotti Park había habido algunos tamborileros molestos. Pero, en realidad, los acampados que no querían la música sencillamente negociaron un compromiso con ellos por el que sólo tocarían los tambores a unas determinadas horas. No hubo necesidad alguna de amenaza de fuerza. Esto subraya el hecho de que, a lo largo de la historia de la humanidad, simplemente no ha habido nada remotamente parecido a una policía a la que llamar en tales circunstancias. Uno puede buscar en vano en los antiguos registros de habitantes urbanos mesopotámicos, chinos o peruanos, alguna referencia a habitantes enfadados por las ruidosas juergas de sus vecinos.

40. Es posible que hubiera relaciones de mercado que no funcionaran de esta manera. Aunque a lo largo de la historia los mercados impersonales han sido de creación estatal, en su mayor parte organizados para apoyar expediciones militares, puede haber habido periodos en que Estado y mercados se separaran. Muchas de las ideas de Adam Smith y otros partidarios del mercado de la Ilustración parecen proceder de una de estas épocas, la Edad Media islámica, en la que los tribunales de la *sharia* permitían hacer cumplir contratos comerciales sin intervención gubernamental, pero sólo a través de la reputación de los comerciantes y, por lo tanto, de lo dignos de crédito que eran. Todo mercado de esas características operará de manera muy diferente a los que nos resultan conocidos. Por ejemplo, la actividad mercantil se veía mucho más como fruto de la cooperación que como fruto de la competición (véase *Debt: The First 5,000 Years*, Brooklyn, Melville House, 2011, pp. 271-282; versión en español: *En deuda: una historia alternativa de la economía*, Barcelona, Ariel, 2012, trad.: Joan Andreano-Weyland). En la cristiandad existía una tradición muy diferente en la que el comercio estaba siempre más mezclado con la guerra, y una conducta puramente competitiva requiere, por necesidad, especialmente en ausencia de lazos sociales previos, algo como la policía para que la gente respete las normas.

41. Existe la posibilidad de que esto haya comenzado a cambiar en años recientes. Sin embargo, en mi experiencia personal, cada vez que presentaba un artículo que defendía que alguna forma de control social era posible gracias al monopolio estatal de la violencia, me veía de inmediato atacado sobre bases Foucaultianas, Gramscianas o Althusserianas, asegurándome que un análisis del estilo estaba pasado de moda, bien porque los «sistemas disciplinarios» ya no funcionan así, bien porque ahora sabemos que nunca lo hicieron.

42. El término original de Heidegger es *zuhanden*, «a mano», en oposición a *vorhanden*, «existente», en su categorización de la realidad. *(N. del T.)*

43. *The Collected Works of Abraham Lincoln*, vol. 5, Roy P. Basler, (ed.), Nueva Brunswick, Nueva Jersey, Rutgers University Press, p. 52. La antropóloga Dimitra Doukas proporciona un buen repaso histórico de cómo tuvo lugar esta transformación en los pequeños barrios pudientes de Nueva York en *Worked Over: The Corporate Sabotage of an American Community*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 2003. Véase también E. Paul Durrenberger y Dimitra Doukas, «Gospel of Wealth, Gospel of Work: Counter-hegemony in the U.S. Working Class» («Evangelio de riqueza, evangelio de trabajo: contra-hegemonía en la clase trabajadora de EE.UU.»), *American Anthropologist*, Vol. 110, n.º 2 (2008), pp. 214-215, acerca del prolongado conflicto entre las dos perspectivas sobre los trabajadores estadounidenses.

44. Se llama así al periodo inmediatamente posterior a la guerra de Secesión estadounidense (1865-1890). El nombre viene de una frase acuñada por Mark Twain para ridiculizar una era de tremendos conflictos sociales revestida de falso bienestar y ostentación. *(N. del T.)*

45. Sería interesante comparar esta campaña con el esfuerzo, igualmente bien financiado, por promulgar ideologías de libre mercado en los años sesenta y setenta, y que comenzó con la fundación de *think-tanks* como el American Enterprise Institute. Este último parece haber surgido de un pequeño sector de las clases capitalistas y haber tardado mucho más en conseguir amplios efectos en la opinión pública, si bien al final tuvo igual, o incluso más, éxito.

46. No hay traducción para el término original de Graeber, *robber barons*, un apelativo peyorativo para ciertos industriales de finales del siglo XIX y principios del XX que se distinguían por prácticas de explotación y abuso contra sus trabajadores. *(N. del T.)*

47. Incluso la burocracia soviética combinaba una celebración del trabajo con el compromiso a largo plazo de crear una utopía consumista. Debería señalarse que cuando la administración Reagan, en los ochenta, dejó en efecto de ordenar el cumplimiento de las leyes antimonopolio lo hizo cambiando el criterio de aprobación de fusiones, de «si opera como una restricción al mercado» a «si beneficia al consumidor». En consecuencia, la economía estadounidense se ve dominada, en la mayoría de sus sectores, desde la agricultura a la venta de libros, por unos pocos monopolios u oligopolios burocráticos gigantescos.

48. De igual manera, en el mundo clásico, o en la cristiandad medieval, era casi imposible ver la racionalidad como una herramienta, porque se trataba, literalmente, de la voz de Dios. Trataré estos temas de un modo más profundo en el tercer ensayo.

49. Número total de funcionarios en Rusia en 1992: 1 millón. Número total en 2004: 1,24 millones. Es especialmente llamativo teniendo en cuenta que gran parte de esta época se distinguió por una caída libre económica, de modo que había mucha menos actividad que administrar.

50. Esta lógica es análoga a las nociones marxistas de fetichismo, en las que las creaciones humanas parecen cobrar vida y controlar a sus creadores, en lugar de ser al revés. Probablemente se considera una subespecie del mismo fenómeno.

1. Esta táctica en especial es tan común que creo que debería haber un nombre para ella. Propongo llamarla el movimiento «una palabra más y el gato se va a la calle». Si alguien se queja de un problema burocrático, deje claro que el único resultado de ello será poner en apuros a algún subordinado, haya tenido o no algo que ver con el problema. A menos que se trate de alguien vengativo y cruel, por lo general el autor de la queja la retirará. En este caso, alguien olvidó darme una información clave, pero he visto el mismo tipo de movimiento en casos en que me quejaba de asuntos en los que el problema procedía del propio supervisor con el que yo discutía.

2. Por ejemplo: «¡Esperamos que todo el mundo trabaje tan duro como pueda por el bien común sin esperar recompensa! Y si no es capaz de dar la talla, es que es usted claramente un parásito burgués contrarrevolucionario individualista, y tendremos que enviarle al gulag».

3. EL IRS equivale en EE.UU. a nuestra Agencia Tributaria a escala federal. *(N. del T.)*

4. Si acaso existen estudios antropológicos sobre la burocracia (el clásico sería *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, de Michael Herzfeld, Nueva York, Berg, 1992) casi nunca juzgan tales disposiciones como tonterías o idioteces. Si acaso llega a surgir, se tiende a atribuir la perspectiva «la burocracia como insensatez» a alguno de los informantes, representada como el cándido nativo modelo, cuya existencia el antropólogo ha de explicar. ¿Por qué los aldeanos griegos o los tenderos mozambiqueños hacen tantas bromas, se preguntan acerca de los funcionarios locales en las que los dejan como idiotas que no entienden nada? La respuesta que nunca tienen en cuenta es que quizás los aldeanos griegos y los tenderos mozambiqueños sencillamente describen la realidad.

Supongo que aquí debería tener cuidado. No estoy diciendo que los antropólogos, ni otros científicos sociales, ignoren por completo que la inmersión en códigos y regulaciones burocráticas hace, de modo habitual, que la gente actúe de maneras que en otros contextos se considerarían estúpidas. Casi todo el mundo es consciente de ello por experiencia personal. Sin embargo, de cara a propósitos de análisis cultural, las verdades interesantes resultan poco interesantes. Como mucho, uno puede esperar un «sí, pero…» asumiendo que ese «pero» es lo que introduce lo realmente importante.

5. Hasta cierto punto, esto es un abierto desafío a la manera en que la institución les anima constantemente a que vean el mundo: recientemente tuve que rellenar un formulario de «informe de dedicación de tiempo» para mi universidad. Había como treinta categorías para administración, pero ninguna categoría para «escribir libros».

6. No cabe duda de que «nunca» es una exageración. Hay un puñado de excepciones. Un puñado muy pequeño. En antropología, Marilyn Strathern, *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*, Londres, Routledge, 2000, es el más notable.

7. Talcott Parsons y Edward A. Shils (eds.), *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Harvard University Press, 1951.

8. Eric Ross, «Cold Warriors Without Weapons», *Identities* 1998, vol. 4 (3-4): pp. 475-506. Sólo para hacernos una idea de las conexiones, en Harvard, Geertz fue estudiante de Clyde Kluckhohn, quien no sólo era «un importante conducto para financiación de estudios por la CIA» (Ross, 1998) sino que había contribuido en la sección de antropología del famoso manifiesto weberiano de Parsons y Shils, *Toward a General Theory of Action* (1951). Kluckhohn conectó a Geertz con el Centro de Estudios Internacionales del MIT, por entonces dirigido por el antiguo director de Investigaciones Económicas de la CIA, el cual a su vez le convenció de trabajar en desarrollo en Indonesia.

9. Es interesante señalar aquí que Foucault era una figura relativamente desconocida en Francia, antes de 1968, un hombre antiguamente vinculado con los fundadores del estructuralismo que había pasado muchos años en el exilio en Noruega, Polonia y Túnez. Tras la insurrección lo sacaron a toda prisa de Túnez, y le ofrecieron el puesto más prestigioso que podía ofrecer París, una cátedra en el Collège de France.

10. En antropología, véase por ejemplo Nancy Scheper-Hughes, *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley, University of California Press,1992; Versión en español: *La muerte sin llanto: violencia y vida cotidiana en Brasil*, Barcelona, Ariel, 1997, trad.: Mikel Aramburu; Carolyn Nordstrom y Joann Martin, *The Paths to Domination, Resistance, and Terror*, Berkeley, University of California Press,1992.

11. El término en sí se remonta a los Estudios sobre la Paz en los sesenta; lo acuñó Johann Galtung en «Violence, Peace, and Peace Research» *Journal of Peace Research* 1969 vol. 6, pp. 167-191; *Peace: Research, Education, Action, Essays in Peace Research*, Copenhague, Christian Ejlers, vol. 1, 1982; versiones en español: *Paz por medios pacíficos*, Bilbao, Bakeaz/Gernika Cogoratuz, 2003, trad.: Teresa Toda; *Sobre la paz*, Barcelona, Fontamara, 1985, trad.: Celedonio Martínez Abascal; Peter Lawler, *A Question of Values: Johann Galtung's Peace Research*, Boulder, Colorado, Lynne Rienner, 1995, para enfrentarse a la acusación de que definir paz como la mera ausencia de ataques físicos es pasar por alto la prevalencia de estructuras de explotación humana mucho más insidiosas. Galtung creía que el término «explotación» tenía una carga excesiva debido a su identificación con el marxismo, y propuso la alternativa de «violencia estructural»: toda situación institucional que, sólo por funcionar, causa con regularidad daño físico o psicológico a cierta parte de la población, o impone límites a su libertad. Así, podía distinguirse la violencia estructural tanto de la «violencia personal» (ejercida por un ser humano identificable) como de la «violencia cultural» (las creencias y nociones acerca del mundo que justifican infligir daño). Es así también como se ha seguido empleando el término en la literatura antropológica: por ejemplo, Philippe Bourgois, «The Power of Violence in War and Peace: Post–Cold War Lessons from El Salvador». *Ethnography* 2001, vol. 2 [1], pp. 5-34; Paul Farmer, «An Anthropology of Structural Violence». *Current Anthropology*, 2004, vol. 45 [3], pp. 305-325 en *Pathologies of Power: Health, Human Rights, and the New War on the Poor*, Berkeley: University of California Press, 2005; Arun Gupta, *Red Tape: Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India*, Durham, Carolina del Norte: Duke University Press, 2012.

12. Teniendo en cuenta cómo es el mundo en realidad, esto no tiene ningún sentido. Si, supongamos, hay ciertos espacios de los que las mujeres quedan excluidas por miedo a ataques físicos o sexuales, uno no puede hacer una distinción entre ese miedo, las nociones que llevan a los hombres a efectuar esos ataques o a la policía a pensar que la víctima «se lo estaba buscando» o el sentimiento resultante en la mayoría de las mujeres de que ésos no son el tipo de espacios en que ellas debieran estar. A su vez, tampoco estos factores pueden distinguirse de las consecuencias «económicas» para las mujeres que no pueden acceder, por ello, a determinados trabajos. Todo esto constituye una sola estructura de violencia.

El problema definitivo con respecto al enfoque de Johann Galtung, como señala Catia Confortini en «Galtung, Violence, and Gender: The Case for a Peace Studies/Feminism Alliance», *Peace and Change* 2006 vol. 31 [3], pp. 333-367, es que ve las «estructuras» como entidades abstractas y a la deriva, cuando en realidad de lo que hablamos aquí es de procesos materiales, en los que la violencia y la amenaza de violencia tienen un papel crucial y constitutivo. Uno podría argumentar que es precisamente esa tendencia a la abstracción la que hace posible que todos los implicados imaginen de alguna manera que la violencia que sostiene el sistema no es responsable de sus violentos efectos.

13. Es cierto que a menudo se enmarca la esclavitud como relación moral (el amo se interesa de modo paternal en el bienestar espiritual de sus esclavos, ese tipo de cosas) pero, como muchos han señalado, ni amos ni esclavos se creen nunca esas pretensiones; de hecho, la capacidad de obligar a los esclavos a pretender aceptar una ideología tan obviamente falsa es, en sí misma, una manera del amo de imponer su poder puro y arbitrario.

14. Keith Breckenridge, «Power Without Knowledge: Three Colonialisms in South Africa». (www.history.und.ac.za/Sempapers/Breck-enridge2003.pdf)

15. Keith Breckenridge, «Verwoerd's Bureau of Proof: Total Information in the Making of Apartheid». *History Workshop Journal* 1985, vol. 59, p. 84.

16. Nótese que «dompas» suena exactamente igual que *dumb pass*, «pase tonto». *(N. del T.)*

17. Andrew Mathews, «Power/Knowledge, Power/Ignorance: Forest Fires and the State in Mexico». *Human Ecology*, 2005, vol. 33 (6), pp. 795-820; *Instituting Nature: Authority, Expertise, and Power in Mexican Forests*, *1926-2011*, Cambridge, MIT Press, 2011.

18. SNAFU son las siglas de *Situation Normal: All Fouled Up* («Situación normal, todo es un desastre». Con respecto a *Catch-22*, es el título original de la novela *Trampa-22*, de Robert Heller (véase p. 53). *(N. del T.)*

19. David Apter, *The Politics of Modernization*, Chicago, University of Chicago Press, 1965; *Choice and the Politics of Allocation: A Developmental Theory*, New Haven, Yale University Press, 1971.

20. «Las acciones violentas, no menos que cualquier otra expresión conductual, están profundamente preñadas de significado cultural y son el momento para la acción individual dentro de patrones de conducta históricamente incrustados. La acción individual, mediante formas culturales existentes, símbolos e iconos, puede, por tanto, considerarse "poética" debido al sustrato gobernado por reglas que subyace, y por cómo se aplica este sustrato, a través del cual surgen nuevos significados y nuevas formas de expresión.» Neil Whitehead, «On the Poetics of Violence», en *Violence*, James Currey, (ed.), Santa Fe, Nuevo México, SAR Press, 2004, pp. 9-10).

21. En asuntos criminales, tendemos a tratar el caso de alguien que apunta a otro con un arma de fuego a la cabeza y le exige su dinero como un crimen violento, pese a que no haya verdadero contacto físico. Sin embargo, las definiciones más progresistas de violencia evitan definir las amenazas de daño físico como formas de violencia por sí mismas, debido a las implicaciones subversivas. Por ello, los progresistas tienden a definir violencia como actos de daño no consensuado, y los conservadores, como actos de daño no consensuado no aprobados por las autoridades legítimas, lo cual, por supuesto, hace que sea imposible que el Estado, o cualquier Estado que ellos defiendan, para el caso, incurra jamás en «violencia». Véase C. A. J. Coady, «The Idea of Violence». *Journal of Applied Philosophy*, 1986, vol. 3 [1] pp. 3-19; también mi propio *Direct Action: An Ethnography*, Oakland, AK Press, 2009, pp. 448-49.

22. A estas alturas espero que no sea necesario señalar que los estatus patriarcales de este tipo son ejemplos *prima facie* de violencia estructural, con sus normas sancionadas por la amenaza de daño físico de miles de maneras sutiles y no tan sutiles.

23. Desde que escribí por primera vez este párrafo he intentado en vano hallar el ensayo en el que leí por primera vez acerca de estos experimentos (me los encontré por primera vez en el consulado estadounidense de Antananarivo, donde efectuaba mi trabajo de campo hacia 1990, en un artículo acerca de la película *Tootsie*). A menudo, cuando cuento la historia, me dicen que la verdadera razón por la que los chicos se niegan a imaginarse como chicas es simplemente homofobia, y esto seguramente es cierto. Pero entonces hay que preguntarse por qué la homofobia es tan poderosa, en primer lugar, y por qué toma esta forma en especial. Al fin y al cabo, muchas chicas adolescentes son igualmente homofóbicas, pero eso no parece importarles a la hora de disfrutar imaginándose a sí mismas como chicos.

24. bell hooks (escrito en minúsculas) es una escritora y activista feminista (Hopkinsville, Kentucky, 1952). *(N. del T.)*

25. bell hooks, «Representations of Whiteness», en *Black Looks: Race and Representation*, Boston, South End Press, 1992, pp. 165-178.

26. Los textos clave sobre Teoría del Punto de Vista, de Patricia Hill Collins, Donna Haraway, Sandra Harding, Nancy Hartsock y otras, están recopilados en un volumen, obra de Harding: *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, Londres, Routledge, 2004. Debo añadir que la propia historia de este ensayo proporciona un perfecto ejemplo del tipo de «olvido de género» que estoy describiendo. Cuando enmarqué el problema por primera vez, no sabía que existía este corpus de literatura, pese a que mi argumentación estaba claramente influida por él, y fue precisamente la intervención de una amistad feminista la que me señaló de dónde procedían muchas de esas ideas.

27. Egon Bittner, *Aspects of Police Work*, Boston, Northeastern University Press, 1970; también, «The capacity to use force as the core of the police role», en *Moral Issues in Police Work*, Elliston and Feldberg (eds.), Savage, Marloand, Rowman and Littlefield, 1985, pp. 15-26; P. A. Waddington, *Policing Citizens: Authority and Rights*, Londres, University College London Press, 1999; Mark Neocleous, *The Fabrication of Social Order: A Critical Theory of Police Power*, Londres, Pluto Press, 2000.

28. Este párrafo se dirige en gran medida a cierta clase social. A menudo he señalado que la verdadera definición de «clase media» es si, cuando uno ve a un policía por la calle, se siente más o se siente menos seguro. Es por esto que apenas una pequeña parte de la población de, por decir algo, Nigeria o Brasil se siente de clase media, mientras que la mayoría de daneses o australianos blancos, sí. En la mayoría de las grandes ciudades de Europa o Norteamérica la raza es también un factor importante, aunque a menudo quienes afrontan la violencia racista más consistente y directa de la policía, insistirán, sin embargo, en que la policía está, sobre todo, para combatir el crimen.

29. Soy consciente de que esto no es, en realidad, lo que dijo Weber. Incluso la expresión «jaula de hierro» parece ser una mala traducción de una frase que significaba más bien algo así como «marco de metal brillante»: no una prisión desnuda, sino un envoltorio de alta tecnología, superficialmente atractivo por derecho propio. Sin embargo, es así como se ha entendido a Weber durante la mayor parte del siglo XX, y en cierta manera la percepción popular fue más importante, y desde luego más influyente, que el significado original del autor.

30. En contraste, en el antiguo Egipto surgieron géneros completos de literatura para advertir a los jóvenes estudiantes contra los empleos arriesgados. Solían comenzar preguntando al lector si alguna vez había soñado con ser capitán de barco, o conductor de carros del ejército, y seguían describiendo cuán penoso resultaría un trabajo aparentemente tan glamuroso. La conclusión era siempre la misma: ¡No lo hagas! ¡Conviértete en burócrata! Tendrás un empleo próspero y podrás dar órdenes a los soldados y marineros, que te tratarán como a un dios.

31. Lo verdaderamente divertido de las películas de James Bond, me parece, es que Bond es un espía malísimo. Se supone que los espías han de ser discretos y modestos. James Bond es cualquier cosa menos eso. Es tan sólo que puede ser un espía pésimo porque posee un talento natural, un rendimiento increíble en todo aquello que no sea espiar. En cuanto a las inversiones con respecto a Holmes, podríamos multiplicarlas eternamente: Holmes tiene historia familiar, mientras que Bond parece ser huérfano o carecer de lazos familiares; es más, no para de tener relaciones sexuales pero nunca tiene hijos. Holmes trabaja con un socio masculino que sale beneficiado de su asociación; Bond, con una serie de mujeres que suelen morir.

32. La argumentación completa sería mucho más extensa y nos llevaría mucho más tiempo, y éste no es el lugar adecuado para ello. Pero nótese que las películas de «poli rebelde que rompe todas las reglas», una variedad que hoy en día parece ser la única, por defecto, en una película de Hollywood, no existieron hasta los años setenta. En realidad, durante la primera mitad del siglo XX, en el cine americano apenas había películas que representaran el punto de vista de un policía. Las pelis de policías rebeldes aparecieron en un momento en el que el *western* desaparecía, y en gran medida son sólo una transposición de tramas de western a un entorno urbano y burocrático. Clint Eastwood definió perfectamente la transición: de la trilogía del *Hombre sin nombre* de Sergio Leone (1965, 1965 y 1966) a *Harry el sucio* (1971). Como otros han señalado, la trama de los westerns es básicamente un esfuerzo por diseñar una situación en la que es justificable, para una persona básicamente decente, hacer cosas que en cualquier otra situación habrían sido injustificables. Traspasar eso a un entorno urbano y burocrático tiene implicaciones perturbadoras: en efecto, se podría decir que Jack Bauer es la culminación lógica del género.

33. Marc Cooper, «Dum Da Dum-Dum», *Village Voice*, 16 de abril de 1991, pp. 28-33.

34. Esto puede parecer un destino similar al de las ideas de libre mercado liberales o individualistas, que se oponen a la interferencia gubernamental pero, por lo que hemos llamado ley de hierro del liberalismo, acaban siempre produciendo más burocracia. Pero no creo que las ideas de izquierdas siempre y necesariamente creen burocracia de la misma manera. Sí, los momentos de insurrección suelen comenzar eliminando por completo las estructuras burocráticas existentes, y aunque estas estructuras suelen resurgir, sólo lo hacen a partir del momento en que los revolucionarios comienzan a operar desde el gobierno. Cuando consiguen mantener enclaves autónomos como, por ejemplo, los zapatistas, esto no tiene lugar.

35. Las *bake sales* son actividades típicas para recaudar dinero para organizaciones o actividades benéficas, típicas de los EE.UU. Se suele vender pastelería, dulces y comida casera, en la calle o en los jardines privados. *(N. del T.)*

36. He adaptado ligeramente el párrafo para una comprensión más fácil en castellano, dado que en español no se habla de *propiedad real* sino de *propiedad inmobiliaria. (N. del T.)*

37. Empleo la palabra «ontología» con ciertas dudas, porque como término filosófico se ha abusado de ella en tiempos recientes. Técnicamente, ontología es una teoría acerca de la naturaleza de la realidad, en oposición a epistemología, que es una teoría acerca de lo que podemos saber de la realidad. En ciencias sociales, ontología se ha empleado como pretencioso sinónimo de «filosofía», «ideología» o «conjunto de asunciones culturales», muy a menudo de modos que los filósofos consideran un ultraje. Aquí la uso en el sentido estricto de «ontología política» que, lo admito, es algo que he pergeñado, pero se refiere a un conjunto de nociones acerca de realidades subyacentes. Cuando alguien dice «seamos realistas», ¿a qué realidad se refiere? ¿Cuál es la realidad oculta, cuáles las fuerzas subyacentes, que se supone se mueven por debajo de la superficie de los acontecimientos políticos?

38. Incluso los ricos y los poderosos admiten, por lo general, que el mundo es un lugar miserable para la mayoría de gente que lo habita; y aun así insistirán en que esto es inevitable, o en que cualquier intento por cambiarlo lo empeorará. Pero no dirán que vivimos en un mundo ideal.

39. Lamentablemente, nunca lo hizo. Lo llamó, en su lugar, *Crack Capitalism* (Londres: Pluto Press, 2010), un título notablemente inferior. Versión en español: *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Buenos Aires, Ed. Herramienta, 2011.

40. *The Faerie Queene* es un poema épico de Edmund Spenser, publicado en 1590. Bajo la apariencia de un poema que trata de los mitos británicos fundacionales (sobre todo, los celtas y artúricos) Spenser hace un elogio nada disimulado de la reina Isabel I, del protestantismo y de la unión de Gran Bretaña bajo el trono inglés. *(N. del T.)*

41. Aquí los textos claves son: James Engell, *The Creative Imagination: Enlightenment to Romanticism*, Cambridge Massachusets, Harvard University Press, 1981, y Thomas McFarland, *Originality and Imagination*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1985.

42. Añadiré que dice mucho acerca de los efectos de la violencia estructural en la imaginación el hecho de que la teoría feminista quedara tan pronto relegada a su propio campo, desde el que casi no ha tenido impacto alguno en la obra de la mayoría de los teóricos masculinos.

43. Sin duda todo esto facilita ver ambos como dos tipos fundamentalmente distintos de actividad, y nos dificulta reconocer la labor de interpretación (por ejemplo, o la mayoría de lo que consideramos trabajo de mujeres) como trabajo por derecho propio. En mi opinión probablemente sería mejor reconocerlo como la forma de trabajo principal. En tanto se pueda hacer una distinción aquí, son el trabajo, la energía y el cuidado dirigidos a los seres humanos los que deberían considerarse fundamentales. Las cosas que más nos importan (nuestros amores, pasiones, rivalidades, obsesiones) tienen siempre que ver con los demás, y en la mayoría de las sociedades no capitalistas se da por sentado que la fabricación de bienes materiales es un momento subordinado dentro de un proceso más amplio de moldear personas. Se podría decir que uno de los aspectos más alienantes del capitalismo es que nos fuerza a pretender que es exactamente al revés, y que las sociedades existen principalmente para aumentar su producción de cosas.

44. Véase mi libro *The Democracy Project*, Nueva York, Spiegel & Grau, 2012. El título que yo había elegido para él era, irónicamente, «Como si ya fuéramos libres», pero al final no tuve la libertad de escoger mi propio título.

45. El autor juega con la muy sutil distinción que se hace en inglés entre *the public* y *the people*, siendo la primera muchas veces sinónimo de la segunda pero, como se verá, con connotaciones muy diferentes. En español, la distinción entre «el público» y «el pueblo» es mucho más marcada, por lo que tal vez algunos aspectos de esta parte del ensayo resulten un poco desconcertantes en algunas frases en las que un hispanohablante emplearía el término «la opinión pública» o «la gente». *(N. del T.)*

46. *A Paradise Built in Hell: The Extraordinary Communities That Arise in Disaster*, Nueva York, Penguin, 2010.

47. Comunidad de creyentes del islam, más allá de su nacionalidad, origen, sexo o condición social. *(N. del T.)*

1. Sofisticado dispositivo portátil de escaneo, análisis de datos y comunicación empleado por los personajes de la serie televisiva *Star Trek. (N. del T.)*

2. *Los Supersónicos* (*The Jetsons* en inglés) era un dibujo animado de la productora Hanna/Barbera que mostraba a una «familia típica» americana del año 2062. *(N. del T.)*

3. De igual modo, en 1949 Orwell había situado su distopía futurista, *1984*, tan sólo treinta años hacia el futuro.

4. Los videoteléfonos se habían inventado en los años treinta, en las oficinas del servicio postal de la Alemania nazi.

5. Novela de ciencia ficción de David Mitchell (2004) adaptada al cine en 2012. *(N. del T.)*

6 Tierra Media es el mundo ficticio en que tienen lugar los acontecimientos de *El Hobbit* y *El Señor de los Anillos*, novelas de J. R. R. Tolkien. Cimmeria es la tierra natal de Conan el Bárbaro, personaje de fantasía de Robert E. Howard. *(N. del T.)*

7. El Tiempo del Sueño es un escenario sagrado, más allá del tiempo y del espacio, donde tuvo lugar la Creación según la mitología aborigen australiana. *(N. del T.)*

8. El título es de la traducción de José Luis Pardo Torío para la edición de Paidós, Buenos Aires, 2005. Existe también bajo el nombre de *Teoría de la posmodernidad*, Trotta, Madrid, 2001, trad. de Celia Montolio Nicholson y Ramón del Castillo. *(N. del T.)*

9. De Frederic Jameson, *Postmodernism; or, The Cultural Logic of Late Capitalism,* Duke University Press, 1991, pp. 36-37. Versión en español: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991; trad.: José Luis Pardo Torío. El ensayo original se publicó en 1984.

10. El título original se publicó en alemán como *Der Spätkapitalismus*, en 1972. La primera edición en inglés fue *Late Capitalism*, Londres, Humanities Press, 1975. Versión en español: *El capitalismo tardío*, México D. F., Era, 1987; trad.: Carlos Maroto.

11. Probablemente la expresión clásica de esta postura se encuentra en *Space and the American Imagination*, Howard McCurdy, Washington, D. C., Smithsonian, 1997, pero otras versiones de este tipo de retórica incluyen Stephen J. Pyne, «A Third Great Age of Discovery» en Carl Sagan y Stephen J. Pyne, *The Scientific and Historical Rationales for Solar System Exploration*, SPI 88-1, Washington, D.C., Space policy institute, George Washington University, 1988, o Linda Billings, «Ideology, Advocacy, and Spaceflight: Evolution of a Cultural Narrative», en *The Societal Impact of Spaceflight*, Stephen J. Dick and Roger D. Launius (eds.), Washington, D. C., NASA, 2009.

12. Alvin Toffler, *Future Shock*, Nueva York, Random House, 1970. Versión en español: *El «shock» del futuro*, Barcelona, Plaza y Janés, 1979, trad.: J. Ferrer Aleu.

13. También en este caso hay un equivalente soviético: el Tupolev TU-144, que fue en realidad el primer avión supersónico del mundo, y que voló unos cuantos meses antes que el Concorde, en 1968, pero que se dejó de utilizar para uso comercial en 1983.

14. Fuente: www.foundersfund.com/uploads/ff_manifesto.pdf

15. Alvin Toffler, *The Third Wave,* Nueva York, Bantam Books, 1980. Versión en español: *La tercera ola*, Barcelona, Plaza y Janés, 2000 (17.ª ed.); trad.: Adolfo Martín.

16. La propia postura política de Toffler es algo más ambigua, si bien no demasiado. Antes del éxito de *El shock del futuro*, se lo conocía sobre todo como periodista económico, y su tarea de mayor fama había sido probablemente una entrevista a Ayn Rand en *Playboy*. Como la mayoría de los conservadores, alaba la igualdad de las mujeres como principio abstracto, pero nunca menciona feministas ni temas del feminismo excepto para criticarlos. Como ejemplo típico, véase su *Revolutionary Wealth: How It Will Be Created and How It Will Change Our Lives*, Alvin Toffler y Heidi Toffler, Nueva York, Doubleday, 2006, pp. 132-133; versión en español: *La revolución de la riqueza*, Barcelona, Debate, trad.: Julià de Jòdar. Es curioso que tanto Toffler como Gilder estén tan preocupados por la amenaza a la maternidad: es como si ambos basaran su política en oponerse a las ideas de Shulamith Firestone, mucho antes, incluso, de que la propia Firestone hubiera entrado en escena.

17. Siglas de Tomografía Axial Computerizada. *(N. del T.)*

18. Con todas sus excentricidades, es difícil sobreestimar la influencia de figuras por el estilo en la derecha, puesto que los consideraban visionarios creativos. Las teorías de la economía de la oferta de Gilder, por ejemplo, se citan ampliamente como una de las principales inspiraciones de la *reaganomía*, y su «informe tecnológico» tuvo tanta difusión que los analistas de mercado hablaban de un «efecto Gilder», por el cual las acciones de cualquier compañía que él hubiera mencionado con aprobación casi invariablemente subían de valor inmediatamente después.

19. Win McCormick, por ejemplo, me señala que a finales de los sesenta estuvo metido en un *think-tank* fundado por un expresidente de la Universidad de Chicago, uno de cuyos temas principales era cómo descabezar las revueltas que predecían, se darían cuando una o dos generaciones más tarde las máquinas hubieran sustituido completamente el trabajo manual.

20. He empleado la traducción de Wenceslao Roces disponible en www.pce.es/descarga/manifiestocomunista.pdf, así como la edición de la colección «Los libros que cambiaron el mundo», Prisa Innova, Madrid, 2009. *(N. del T.)*

21. No dispongo de tiempo para describir en detalle algunos de los conflictos políticos de principios de los años setenta descritos en el libro nunca publicado *Zero Work* que señaló el escenario para el surgimiento del *Midnight Notes Collective*, pero revelan claramente que en muchas industrias de línea de ensamblaje, las huelgas salvajes durante aquella época se centraban en demandas de sustituir los trabajos más pesados por mecanización, y que, para los empleadores, abandonar fábricas en el muy sindicado «cinturón del óxido» se convirtió en una manera de esquivar tales demandas (p. ej.: Peter Linebaugh y Bruno Ramirez, «Crisis in the Auto Sector», originalmente en *Zero Work*, publicado en *Midnight Notes*, 1992).

22. A Estados Unidos le encanta sostener la fantasía de que no realiza planificación industrial, pero como los críticos han demostrado desde hace mucho, lo hace. Gran parte de la planificación directa, y por tanto del I + D, se efectúa a través del estamento militar.

23. El proyecto se llamaba sencillamente Energía, y fue la razón de que la URSS desarrollara los gigantescos cohetes propulsores que son aún hoy en día el caballo de batalla del programa espacial, sobre todo ahora que el *Space Shuttle* se ha abandonado. Las noticias del proyecto no se conocieron en Estados Unidos hasta 1987, dos años antes del derrumbe de la Unión Soviética. www.nytimes.com/1987/06/14/world/sovietstudies-satellites-to-convert-solar-energy-for-relay-to-earth.html

24. Esto hace surgir una interesante pregunta: ¿cuánta parte de este especial mundo mitológico era (al menos, parcialmente) de importación eslava? Sin embargo, para esclarecer esta cuestión habría que realizar un ingente esfuerzo.

25. Jeff Sharlet me informa de que estas imaginarias conexiones probablemente se remonten mucho más atrás de lo que creemos. En los años cincuenta y sesenta, muchos estadounidenses notables, entre ellos varios congresistas, parecen haber tenido poderosas sospechas de que los soviéticos estaban en contacto con alienígenas, y de que los ovnis eran o bien aliados de los soviéticos o naves soviéticas construidas con tecnología alienígena (véase, por ejemplo, su *Sweet Heaven When I Die: Faith, Faithlessness and the Country In Between*, Nueva York, Norton, 2012, pp. 146-148).

26. A modo de ejemplo, en 368 páginas de *The Ethics of Star Trek*, Nueva York, Perennial, 2000, Judith Barad no menciona ni una sola vez democracia ni temas relacionados con la toma colectiva de decisiones políticas.

27. Otras frases que nunca oiremos serían de este tipo: «¿Has oído que la alianza tradicionalista entre vulcanos y bejoranos amenaza con retirar su apoyo a la coalición gobernante y forzar nuevas elecciones si su candidato no consigue la cartera de educación este año?». Nótese cómo también en ausencia de diferencias ideológicas, que tienen el potencial de hacerse transversales a las étnicas, las únicas divisiones políticas que puede uno imaginar dentro de la Federación son entre especies: los andorianos quieren esto; los betazoides, aquello. Esto recuerda también a lo que ocurría dentro de la URSS y bajo regímenes similares, en los que una combinación de sistema centralizado y redistributivo y la insistencia en la conformidad ideológica aseguraban que las diferencias étnicas fueran las únicas que hallaran una expresión política abierta… con, al final, efectos políticos desastrosos.

28. Aunque todos los grupos étnicos parecen estar representados en la Federación, siempre he notado una curiosa excepción: los judíos. Es algo muy sorprendente teniendo en cuenta que tanto Kirk como Spock, en la serie original, estaban interpretados por actores judíos, y el famoso saludo vulcano es en realidad una bendición del judaísmo ortodoxo. Pero nunca se ve a un capitán Goldberg ni a un teniente Rubinstein; hasta donde yo sé, nunca ha aparecido un solo personaje judío.

29. Semanario progresista estadounidense fundado en el año 1865. *(N. del T.)*

30. Aquí la secuencia de acontecimientos es un poco hipotética dado que, como digo, la historia no se ha escrito. Lo que es seguro es que no estoy sugiriendo que Michael Moore desencadenara el debate, sino más bien que su comentarios son una muestra de lo que se debatía en aquella época. Los Ferengi aparecen bastante pronto, en 1987, y los Borg incluso antes, pero ambos se vuelven mucho más importantes como alternativas a la Federación más tarde. Sólo hay que buscar en Google «Gene Roddenberry» (creador de *Star Trek*) y «comunista» juntos para obtener una muestra de la ira que generó el asunto en círculos conservadores.

31. El término procede de «francos», que era el término genérico de los árabes para los cruzados. Así pues, los Ferengi poseen una curiosa herencia medieval: su nombre es un término peyorativo que los musulmanes aplicaban a los cristianos, a los que consideraban bárbaros, impíos y tan codiciosos que carecían de toda decencia humana, mientras que su aspecto físico y su conducta son una alusión a la imagen que esos mismos cristianos aplicaban a los judíos, exactamente por las mismas razones.

32. Así, por ejemplo, un reciente estudio acerca del trabajo en el siglo XXI comenzaba de la siguiente manera: «Dos grandes acontecimientos modelaron el trabajo a finales del siglo XX. El primero fue el derrumbe de la Unión Soviética y el triunfo a escala mundial del capitalismo de libre mercado. El segundo fue la extensión a escala global de tecnologías de producción y sistemas de gestión de orden y control basados en la informática». Rick Baldoz, Charles Koeber, Philip Kraft, *The Critical Study of Work: Labor, Technology, and Global Production*, Filadelfia, Temple University Press, 2001, p. 3.

33. Graeber hace referencia al robot humanoide de la película *Ultimátum a la Tierra* (Robert Wise, 1951). *(N. del T.)*

34. El fáser es el arma de rayos común de los miembros de la flota Estelar en *Star Trek. (N. del T.)*

35. Su diseñador, Mijaíl Kalashnikov, recientemente dio una rueda de prensa en la que señaló que los soldados estadounidenses en Irak se deshacen de sus propias armas y emplean AK-47 capturados siempre que tienen la oportunidad.

36. Evidentemente, contar sólo el personal universitario resulta engañoso, puesto que no se tiene en cuenta el cada vez mayor número de administradores empleados por fundaciones y otras agencias de concesión de becas.

37. De igual manera, Don Braben, un físico en el University College de Londres, saltó a los titulares de la prensa británica al afirmar que, de vivir hoy en día, Albert Einstein jamás habría conseguido financiación. Otros han sugerido que su obras más importantes jamás habrían logrado aprobar la revisión por parte de su colegas.

38. Jonathan L. Katz, «Don’t Become a Scientist!». (wuphys.wustl.edu/~katz/scientist.html)

39. Incluso peor: como ciertos amigos de la industria señalan, quienes conceden becas insisten en que sean los propios científicos quienes escriban las solicitudes, informes de progresos, etcétera, en lugar de un subordinado, con la consecuencia de que incluso los científicos de mayor éxito pasan aproximadamente un 40 por ciento de su tiempo haciendo papeleo.

40. Es verdad que ciertas firmas capitalistas de Silicon Valley (las que se consideran punteras) adoptarán alguna versión del antiguo enfoque creativo de Bell Labs, y se asegurarán de que todo el mundo sepa que lo hacen. Pero estos esfuerzos demuestran, en la investigación, ser, casi siempre, trucos publicitarios. En las firmas del estilo de Silicon Valley, la innovación se subcontrata con *start-ups*. Hoy en día, las investigaciones más prometedoras no se suelen llevar a cabo ni en entornos corporativos ni en entornos financiados por el gobierno, sino en el sector sin ánimo de lucro (lo que incluye la mayoría de las universidades), aunque también aquí la corporatización de la cultura institucional hace que cada vez se consuma más tiempo en solicitudes de becas y financiación.

41. David Harvie, «Commons and Communities in the University: Some Notes and Some Examples», *The Commoner* n.º 8, otoño/invierno de 2004. (www.commoner.org.uk/08harvie.pdf)

42. No podemos saber, por ejemplo, si hay realmente fórmulas alternativas para combustible que hayan sido compradas y almacenadas bajo llave por las compañías petrolíferas, aunque se habla mucho de que las hay. Un periodista ruso que conozco me contó acerca de un amigo suyo que inventó un diseño para una estación de base de Internet que podría proporcionar conexión sin cables gratis para todo un país. Una gran proveedora de Internet compró la patente por varios millones y la suprimió. Por definición ninguna de estas historias puede verificarse, pero es suficientemente significativo que existan y tengan un aura de total credibilidad.

43. Neal Stephenson, «Innovation Starvation», *World Policy Journal*, otoño de 2011, pp. 11-16.

44. Burbuja especulativa que condujo en Gran Bretaña al crack de 1720, causada por movimientos fraudulentos con las acciones de la Compañía de los Mares del Sur. *(N. del T.)*

45. A menudo he pensado que el *steampunk* representa exactamente la nostalgia por este estado de cosas. Una vez acudí a una conferencia al respecto en un museo, y me sorprendió mucho que los tertulianos hablaban muchísimo del elemento *steam* («vapor») pero nadie hablaba del «punk». En los setenta, el punk-rock trataba acerca de la carencia de un futuro mejor («no hay futuro» era uno de sus mantras) y me da que el gusto por los futuros de la ciencia ficción victoriana es más que nada nostalgia por aquel último momento, antes de las masacres de la Primera Guerra Mundial, en que todo el mundo sentía con certeza que un futuro mejor era posible.

46. Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*, Londres, Verso, 1994; versión en español: *El largo siglo XX: dinero y poder en los orígenes de nuestra época*, Madrid, Akal, 2014, trad.: Carlos Prieto del Campo.

47. Aunque, posiblemente, esto tuvo tanto que ver con sus afinidades políticas (libertario comunista) como con su devoción por el ocultismo. La hermana de su mujer, que parece haber sido la líder del círculo esotérico, acabó dejándole por Ron L. Hubbard; al dejar la NASA, Parsons aplicó su magia en efectos pirotécnicos para Hollywood hasta que finalmente voló en pedazos en 1962.

48. Lewis Mumford, *The Myth of the Machine: Technics and Human Development*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1966; versión en español: *El mito de la máquina: técnica y evolución humana*, Logroño, Ed. Pepitas de calabaza, 2010, trad.: Arcadio Rigodón.

49. La frase original de Graeber, *dark satanic mills*, hace referencia al poema *Jerusalem*, de William Blake: *And was Jerusalem builded here / Among these dark satanic mills? (N. del T.)*

50. He de señalar que Peter Thiel, quien se mostró de acuerdo con gran parte de la argumentación original de este ensayo, recientemente se ha desvelado como capitalista a favor del monopolio y en contra del mercado precisamente porque cree que ésta es la mejor manera de promover un rápido cambio tecnológico.

51. Desde que puedo recordar, más o menos cuando estaba en la veintena, he oído por lo menos a una persona cada año decirme que en un plazo de tres años habría un fármaco capaz de frenar el envejecimiento.

1. De «Burocracia», Max Weber, en *From Max Weber: Essays on Sociology*, H. H. Gerth y C. Wright Mills (eds.) Nueva York, Oxford University Press, 1946, pp. 233-234. Versión en español: *Ensayos de sociología contemporánea*, México D. F., Planeta Artemisa, Col. Obras maestras del pensamiento contemporáneo, 1986. Trad.: Mireia Bofill.

2. Como le dijo a un visitante estadounidense por aquella época: «mi idea era sobornar a las clases trabajadoras, o mejor dicho, ganármelas, que vieran al Estado como una institución creada para ellos e interesada en su bienestar». Citado en William Thomas Stead, *On the Eve: A Handbook for the General Election*, Londres, Review of Reviews Publishing, 1892, p. 62. Es útil tener en mente esta cita dado que me parece que la argumentación principal (que el Estado del bienestar se creó en gran medida para evitar que las clases trabajadoras se volvieran revolucionarias) suele acogerse con cierto escepticismo y la exigencia de pruebas de que ésta fuera la intención consciente de las clases gobernantes. Pero aquí tenemos el primer gran esfuerzo en este sentido, descrito por su fundador de manera totalmente explícita.

3. Heródoto, *Los nueve libros de la historia*, 8.98.

4. Es interesante que en *Imagined Communities*, Benedict Anderson apenas describe el fenómeno, y se centra sólo en los diarios.

5. Esto sigue siendo así: hoy en día, en los Estados Unidos, una tercera parte de los empleados del gobierno están en el ejército, y una cuarta parte en el servicio postal, de lejos mucho más que en cualquier otra rama.

6. Lamentablemente, se trata de un ensayo perdido. Véase *The Mark Twain Encyclopedia*, J. R. LeMaster, James Darrell Wilson y Christie Graves Hamric (eds.), Nueva York, Routledge, 1993, p. 71, así como Everett Emerson, *Mark Twain, a Literary Life*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2000, p. 188.

7. Lenin, *State and Revolution*, Londres, Penguin, 1992 (1917), p. 52; versión en español: *El estado y la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.

8. Piotr Kropotkin, «Anarchist Communism», en *Anarchism: A Collection of Revolutionary Writings*, Nueva York, Dover, 1974, p. 68. Versión en español: www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/K/Kropotkin - El comunismo anarquista.pdf

9. Gordon Wood, *Empire of Liberty: A History of the Early Republic, 1789–1815 (Oxford History of the United States)*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 478-479.

10. En efecto, al crecer en la ciudad de Nueva York, siempre me resultó fascinante la disparidad entre la magnificencia de las instalaciones públicas creadas alrededor de fin de siglo, cuando esa propia grandeza se veía como reflejo del poder y fortaleza de la República, y la aparentemente intencionada chabacanería de todo lo que hubiera creado la ciudad para sus habitantes a partir de los años setenta. Para mí, al menos, los dos grandes ejemplos de aquella época anterior eran el monumental edificio de la Central de Correos, con sus amplias escalinatas de mármol y columnas corintias, y la sede central de la Biblioteca Pública de Nueva York (la cual, por cierto, mantuvo su propio sistema de tubos neumáticos hasta los años ochenta). Recuerdo una vez, como turista, cuando visitaba el palacio de verano de los reyes de Suecia (el primer palacio auténtico en el que jamás entré). Mi primera reacción fue pensar: «¡Es idéntico a la Biblioteca Pública de Nueva York!».

11. En la traducción se pierde el juego de palabras: *going postal* significa volverse violentamente loco, pero a la vez juega con el significado de «postal». La expresión se popularizó en EE.UU. en 1995 (en la película *Fuera de onda*) a raíz de los incidentes violentos descritos por Graeber, entre 1986 y 1993. *(N. del T.)*

12. Mark Ames, *Going Postal: Rage, Murder and Rebellion from Reagan's Workplaces to Clinton's Columbine and Beyond*, Brooklyn, Soft Skull Press, 2005.

13. Esto se muestra de manera hermosa en la película *The Hollywood Shuffle*, que presenta a un desafortunado héroe afroamericano dispuesto a interpretar cualquier estereotipo racista, sin importar lo humillante que resulte, a fin de triunfar como actor. Su abuela no deja de recordarle que «siempre hay trabajo en el servicio postal».

14. Este patrón se sigue en todo tipo de películas: incluso si el héroe rebelde es un científico, pongamos por caso, su superior en la organización burocrática es casi invariablemente una persona negra. Ocasionalmente el héroe puede ser negro, pero suele ser blanco; el jefe (al menos, si el jefe es un riguroso partidario de las normas, en lugar de un co-conspirador) casi nunca lo es.

15. No es necesario añadir (mis comentarios acerca del destino de Internet en el último ensayo lo dejan claro) que estas tecnologías poéticas tienen la lamentable tendencia a convertirse en burocráticas.

16. Freud resulta una figura fascinante por haber intentado reconciliar ambas concepciones: la racionalidad (el Ego) ya no representa la moralidad, como ocurría en la Edad Media, en que la razón y la moralidad eran lo mismo; más bien sufre un tira y afloja en varias direcciones por culpa de las pasiones (el Ello) por un lado y la moralidad (el Superego) por el otro.

17. Se podría argumentar que esto ocurre con más fuerza en las burocracias militares, en las que para los funcionarios a menudo es motivo de orgullo servir a cualesquiera que sean los planes políticos de los líderes civiles con la misma dedicación y eficacia, más allá de sus opiniones políticas. Pero esto es tan sólo una extensión del pensamiento burocrático. Los ejércitos dominados por, digamos, cuerpos de oficiales aristocráticos, se comportan de manera muy diferente.

18. Hoy en día hay una literatura cada vez más nutrida acerca de la base social de la forma política más extrema del islam, que revela, por ejemplo, que posee un atractivo especial para los estudiantes de ingeniería y ciencias.

19. He ahí una razón por la que el señor Spock era un personaje de ficción. Pero, evidentemente, no se suponía que Spock careciera por completo de emociones, sino que él pretendía que así era, de modo que en cierta manera representaba a la perfección el ideal de racionalidad.

20. Es perfectamente posible obtener una argumentación perfectamente lógica y coherente partiendo de una premisa falsa, o efectuar una evaluación realista de un problema y aplicar luego una lógica completamente engañosa para su solución. La gente lo hace todo el tiempo.

21. Me refiero aquí al movimiento pitagórico y no a su fundador, Pitágoras, porque el papel de Pitágoras en la creación de las doctrinas que acabaron conociéndose con su nombre es hoy en día objeto de cierto debate. Walter Burkert ha sugerido que sólo fue realmente responsable de la doctrina de la reencarnación, y no de la cosmología matemática, que se atribuiría a pitagóricos posteriores como Hipaso, Filolao y Arquitas, o incluso creada a posteriori y atribuida a Pitágoras por Platón (esto último, sin embargo, me parece poco probable).

22. Según cuenta una historia, tal era la importancia política de esta doctrina que cuando un pitagórico posterior, Hipaso, descubrió los números irracionales, sus compañeros lo ahogaron en el mar. En realidad, la leyenda, en la actualidad, decía que se había ahogado por accidente, como castigo por los dioses por haber revelado tales asuntos. Por mi parte, me parece más interesante la sugerencia, en algunas fuentes, de que Hipaso creía que Dios era un número irracional: que Dios, en otras palabras, representaba un principio trascendente más allá de la racionalidad inmanente del cosmos. Si esto era cierto, habría representado una ruptura total con la lógica de la «religión cósmica» de la Antigüedad y no habría sido sorprendente que, por lo tanto, provocase la antipatía de sus camaradas. Es interesante ver cómo se relaciona con las reflexiones acerca de la soberanía tratadas más abajo.

23. Hans Jonas, *The Gnostic* Religion, Boston, Beacon Press, 1958; versión en español: *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid, Ediciones Siruela, 2003, trad.: Menchu Gutiérrez.

24. Graeber se refiere a Agustín de Hipona (354-430), también conocido como san Agustín. *(N. del T.)*

25. Se origina con los estoicos, pero en la Antigüedad no era ni de lejos tan universal como se volvió durante la Edad Media europea.

26. Y si lo hacen, es, evidentemente, al jugar.

27. Edmund Leach, *Social Anthropology*, Oxford, Oxford University Press, 1982, p. 121.

28. Habría sido más lógico ver que lo que separa a los humanos de los animales reside en la imaginación, pero en términos medievales esto era bastante inadmisible, puesto que en la teología común de la época, bajo la influencia de la astrología y del neoplatonismo, correspondía a un orden inferior: la imaginación era un mediador entre el intelecto divino y el mundo material, así como el plano astral media entre el cielo y la tierra. Muchos por aquella época especulaban con que nuestras facultades imaginativas estaban hechas de sustancia astral.

29. De Francis Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1964, p. 144; versión en español: *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona Ariel, 1983, trad.: Domènec Bergadà; cita original de Robert Fludd, *Meteorologica cosmica*, Fráncfort, 1626, p. 8.

30. Traducción de Francis Yates, obra citada, p. 119.

31. Y también, por supuesto, en la jerarquía de la Iglesia, que continuaba basada en Roma, y que mantenía el sistema administrativo más elaborado y geográficamente extenso que existía en Europa en aquella época.

32. Acerca de la protoburocracia, véase Hans Nissen et al., *Archaic Bookkeeping: Early Writing and Techniques of Economic Administration in the Ancient Near East* (Chicago/Londres, University of Chicago Press, 1993; véase también David Wengrow, *What Makes Civilization*?, Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 81-87.

33. O, en el registro antropológico, podemos pensar en los maoríes, o en las Primeras Naciones de la costa noroeste de Norteamérica (a menudo llamadas «sociedades potlatch», que estaban divididas en aristócratas y comunes sin sistema centralizado de gobierno ni administración) o, ya que estamos, sociedades heroicas más igualitarias como la de los Iatmul de Papúa Nueva Guinea, en que todos los hombres adultos estaban constantemente enzarzados en fanfarronadas de este tipo.

34. Mi texto clave aquí es «“Archival” and “Sacrificial” Economies in Bronze Age Eurasia: An Interactionist Approach to the Hoarding of Metals», de David Wengrow, en *Interweaving Worlds: Systemic Interactions in Eurasia,7th to the 1st Millennia BC*, T. C. Wilkinson, S. Sherratt, y J. Bennet (eds.), Oxford, Oxbow, 2011, pp. 135-44. Yo mismo hablo de las sociedades heroicas en David Graeber, «Culture as Creative Refusal», *Cambridge Anthropology* vol. 31, n.º 2 (2013), pp. 1-19.

35. Desde luego, yo lo he hecho en un libro anterior: David Graeber, *Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar*, Bloomington, Indiana University Press, 2007, pp. 129-131.

36. Atila el Huno, por ejemplo, aparece como personaje tanto en el Cantar de los Nibelungos como en la saga Völsunga.

37. Obviamente, por «fantástica» puede entenderse una amplia gama de literatura, desde *Alicia en el País de las Maravillas* o *El mago de Oz* a *La llamada de Cthulhu*, y muchos críticos incluyen la ciencia ficción como un subgénero de la literatura fantástica. Aun así, la literatura fantástica heroica al estilo de la Tierra Media sigue siendo el término de referencia.

38. En otros lugares me he referido a esto como «fenómeno del espejo feo». Véase David Graeber, «There Never Was a West: Democracy Emerges from the Spaces in Between», en *Possibilities: Notes on Hierarchy, Rebellion, and Desire*, Oakland, AK Press, 2007, p. 343.

39. La diferencia crucial es que no hay duda de que los carnavales se organizaban, en la Edad Media, en gran medida de abajo hacia arriba, a diferencia del circo romano.

40. Una carta escrita a su hijo durante la Segunda Guerra Mundial: «Mis opiniones políticas se inclinan más y más hacia el anarquismo (entendido filosóficamente, lo cual significa la abolición del control, no hombres barbados armados de bombas) o hacia la monarquía “inconstitucional”. Arrestaría a cualquiera que empleara la palabra Estado (en cualquier otro sentido que no fuera el reino inanimado de Gran Bretaña y sus habitantes, algo que carece de poder, derechos o mente) y después de darle la oportunidad de retractarse, ¡ejecutarlos (…)!». La carta añade que cree que las relaciones de mando sólo son apropiadas en pequeños grupos, cara a cara, y que un destello de luz en el mundo es «el hábito creciente entre los hombres descontentos de dinamitar fábricas y centrales eléctricas». Carta a Christopher Tolkien, 29 de noviembre de 1943, en *The Letters of J.R.R. Tolkien*, Humphrey Carpenter (ed.), Londres, Allen & Unwin, 1981, #52; versión en español: *Cartas de J. R. R. Tolkien*, Barcelona, Ediciones Minotauro, 1993, trad.: Rubén Masera. Otros han señalado que su insistencia en que tan sólo la autoridad personal es legítima es un reflejo de un arraigado odio a la burocracia en todas sus manifestaciones (fascista, comunista o del Estado del bienestar). Véase como ejemplos: John Garth, *Tolkien and the Great War: The Threshold of Middle-Earth*, Londres, Harper Collins, 2011, p. 94; versión en español: *Tolkien y la Gran Guerra: el origen de la Tierra Media*, Barcelona, Minotauro, 2014, trad.: Eduardo Segura y Martin Simonson. Mark Horne, *J.R.R. Tolkien*, Nashville, Tennessee, Thomas Nelson, 2011, pp. 124-127. Este último autor señala que «la fluctuación entre reyes y “anarquía” no es infrecuente para un estudiante de la historia tribal del norte de Europa» (p. 125) sino que es típica de lo que he venido llamando sociedades heroicas.

41. Elfos oscuros pertenecientes al universo de los Reinos Olvidados, ambientación literaria del juego de rol *Dungeons & Dragons. (N. del T.)*

42. Aragorn es un personaje principal de *El Señor de los Anilllos*, de Tolkien. Aslan es el monarca-Dios de *Crónicas de Narnia*, de Lewis. Ged es el protagonista del ciclo de libros de Terramar, de Le Guin. *(N. del T.)*

43. Denethor es el senescal de Gondor en *El Señor de los Anillos*; Gormenghast es el título nobiliario del protagonista en las tres novelas de Mervyn Peake tituladas *Titus Groan*, *Gormenghast* y *Titus Alone. (N. del T.)*

44. Los fans de Douglas Adams recordarán que la *Guía del autoestopista galáctico*, otra de las grandes sátiras de mediados de siglo contra la burocracia, comienza exactamente con esta situación, que lleva a la destrucción del planeta.

45. El noble jefe guerrero contra el malvado mago es, fundamentalmente, un tema típico de las colonias británicas; los funcionarios coloniales en África buscaban casi invariablemente localizar a las élites guerreras locales, a las que admiraban y, si no las hallaban, daban por sentado que las habían desplazado artimañas de los «doctores brujos» de algún tipo, a los que inevitablemente veían como una influencia maligna. *Las minas del rey Salomón* es la expresión ficticia definitiva de este mito.

46. Huizinga, en realidad, asume que el acto de jugar y el juego son la misma cosa. Johan Huizinga, *Homo Ludens: The Play Element in Culture*, Boston, Beacon Press, 1955; versión en español: *Homo ludens*, Madrid, Alianza Editorial, 2012 (3.ª ed.), trad.: Eugenio Imaz.

47. Y si alguien está jugando a un juego, el elemento «jugar» es el impredecible, el grado hasta el que uno no sólo pone en funcionamiento reglas, sino que aplica habilidades, o tira los dados, o, de algún otro modo, se aferra al azar.

48. Por poner un ejemplo típico: J. Lowell Lewis, «Toward a Unified Theory of Cultural Performance», en *Victor Turner and Contemporary Cultural Performance*, Graham St. John (ed.), Londres, Berghahn, 2008, p. 47. Pero la argumentación se repite una y otra vez en literatura. Debería añadir que, según este análisis, *Dungeons and Dragons* y juegos de rol similares se disfrutan porque han conseguido la mezcla perfecta entre los principios de jugar y de juego.

49. Shiv Visvanathan, «Alternative Futures», *Times of India*, 10 de febrero de 2007, en timesofindia.indiatimes.com/edit-page/AlternativeFutures/article-show/1586903.cms

50. Posiblemente se trate de Ssuuna II, el 29.º Kabaka (rey) de Buganda (1832-1856), famoso por su crueldad y despotismo, aunque bien podría ser Mwanga II (1884-1888, 1889-1897). *(N. del T.)*

51. Filósofo jurídico alemán (1888-1985) que militó en el Partido Nacionalsocialista y ocupó diversos cargos durante el régimen de Hitler. *(N. del T.)*

52. Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Chicago, University of Chicago Press, 2004 (1922); versión en español: *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009, trad.: Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez. Los nazis emplearon los argumentos de Schmitt como justificación legal para los campos de concentración.

53. «En la cosmología india, el acto de jugar es una idea vertical y de arriba abajo. Los portales hacia el acto de jugar y sus premisas están repletos de un alto nivel de abstracción y generalidad. Las cualidades del acto de jugar reverberan y resuenan por todo el conjunto. Pero, más que esto, las cualidades del acto de jugar son integrales al propio funcionamiento del cosmos.» D. Handelman, 1992, «Passages to play: Paradox and Process», *Play and Culture*, vol. 5, n.º 1, p. 12. Citado en Brian Sutton-Smith, *The Ambiguity of Play*, Cambridge, Harvard University Press, 2001, p. 55.

54. Sutton-Smith, *op. cit*., pp. 55-60. El acto de jugar de abajo hacia arriba, por el contrario (la noción del acto de jugar como algo intrínsecamente subversivo) siempre ha existido, pero sólo se convirtió en nuestro modo dominante de pensar al respecto tras el Romanticismo.

55. Para ser más precisos, sus representantes son la única gente a la que se permite actuar violentamente en una situación determinada si están a la vez presentes y en el trabajo.

56. Durante las protestas contra el Banco Mundial de 2002, la policía de Washington D. C. decidió rodear un parque público y detener a todos los que se encontraban en él. Recuerdo bien haber llamado y preguntado al oficial al mando de qué se nos acusaba. Respondió: «ya pensaremos en algo después».

57. Puede ocurrir, pero habitualmente tiene que implicar penetración anal con armas. Al menos, los dos casos que vienen rápidamente a la mente son el del oficial Justin Volpe, quien sodomizó con un palo de escoba, en unos lavabos de la comisaría de Nueva York, en 1997, a un hombre al que identificó por error como el que le había dado un puñetazo en la calle; y el de Dennis Krauss, un oficial de policía de Georgia que respondió repetidamente a llamadas de auxilio por violencia doméstica extorsionando sexualmente a la mujer que lo había llamado, y en 1999 intentó sodomizar a una con una pistola. Ambos fueron condenados a penas de prisión. Pero suele ser necesario un ataque de esa brutalidad para que un policía vaya realmente a la cárcel. Por ejemplo, durante el Movimiento por la Justicia Global y Occupy Wall Street hubo continuos casos en que la policía rompía sistemáticamente las muñecas y dedos de manifestantes no violentos (a menudo, tras anunciar que lo harían) pero jamás se llevó a juicio (ni mucho menos se condenó por ataque) a ningún policía.

58. Nótese la compleja relación entre esto y la visión racionalista explicada con anterioridad, en la que la creatividad se veía como algo demoníaco porque se oponía al principio divino o cósmico de la razón. En este caso, la creatividad se ve como algo maligno porque *toma parte* en el principio divino o cósmico de jugar.

59. Algunos teóricos políticos contemporáneos están dispuestos a admitir esto, más o menos. Pienso aquí, en especial, en esa escuela de pensamiento a la que se denomina Republicanismo Cívico, delineada por historiadores como Quentin Skinner y filósofos como Philip Pettit, que argumentan que «libertad», en la tradición liberal clásica, no trata de poder actuar sin interferencias del poder, o siquiera sin amenazas de violencia (dado que los sistemas legales amenazan con violencia a quienes rompen las reglas) sino, más bien, actuar sin interferencias de poder *arbitrarias*. No es éste el lugar para lanzarse a un análisis detallado, pero toda esta formulación, así, viene a presentar una visión de suma cero de la libertad. Al fin y al cabo, «arbitrario» significa «no determinado». En un sistema de autoridad arbitraria, las decisiones reflejan los «deseos y placer» del déspota. Pero desde la perspectiva del déspota, «la arbitrariedad» es la libertad. De modo que la gente es libre si el gobernante no lo es. La gente poderosa ha de seguir reglas. Pero dado que todos los ciudadanos tienen cierto grado de poder, también lo tienen todos los demás. En definitiva, dado que libertad significa protección con respecto al poder arbitrario (no sujeto a reglas) de los demás, y dado que el poder está en todas partes, la lógica proporciona un estatuto para la reducción de todos los aspectos de la vida humana a conjuntos de reglas transparentes. Para los textos clave aquí, véase Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon Press, 1997; no existe versión en castellano, pero sí en catalán: *Llibertat i Govern: republicanisme*, Barcelona, fil d'Ariadna (Angle Editorial), 2010, trad.: Sara Ricart y Rosó Gorgori. Quentin Skinner, «Freedom as the Absence of Arbitrary Power», en *Republicanism and Political Theory*, Cécile Laborde y John Maynor (eds.), Malden, Massachusets, Blackwell Publishing, 2008.

60. Marilyn Strathern, *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*, Londres, Routledge, 2000.

61. No sólo cambian, sino que además tienden a hacerlo a un ritmo bastante constante, sin importar las circunstancias históricas. Existe, en realidad, toda una ciencia, la glotocronología, que tiene este hecho por premisa.

62. Jo Freeman, «The Tyranny of Structurelessness», publicado oficialmente por primera vez en *The Second Wave*, vol. 2, n.º 1. Reimpreso en *Quiet Rumours: An Anarcha-Feminist Reader*, Dark Star Collective, Edimburgo, AK Press, 2002, pp. 54-61. Existe una versión en castellano del ensayo en www.rebelion.org/hemeroteca/mujer/030613/freeman.htm

63. Organización pro-derechos civiles e integración de EE.UU., fundada en enero de 1957. *(N. del T.)*

1. *New York Police Department*, Departamento de Policía de Nueva York. *(N. del T.)*

2. Las dos principales editoriales de cómics de superhéroes del mundo. *(N. del T.)*

3. El autor se refiere a la serie de TV *Batman* (1966-1967), protagonizada por Adam West y Burt Ward, famosa por su estilo *kitsch* y psicodélico. *(N. del T.)*

4. Señalaré de pasada que el análisis aquí efectuado es en los cómics de ficción de temática más general, especialmente en las primeras décadas. La primera vez que este ensayo se publicó se le criticó a menudo no tomar en cuenta los ejemplos más sofisticados de la literatura: El *Batman: The Dark Knight Returns*, de Frank Miller; la serie *Watchmen*, *V de Vendetta* y otros cómics con argumentos más explícitamente políticos. E incluso los cómics de temática general se han vuelto más visiblemente políticos con el tiempo (Lex Luthor, por ejemplo, llegó a presidente). Aun así, si uno quiere comprender la esencia de un género popular, no examina sus variantes más sofisticadas y cercanas a la alta cultura. Si uno quiere comprender la esencia de un género popular ha de mirar en la porquería.

5. Existen dos traducciones aceptadas para *The Dark Knight Returns*: la española, traducida y publicada en su día por Ed. Zinco, es la aquí vertida. La mexicana (Ed. Vid) es *El regreso del Señor de la Noche. (N. del T.)*

6. Filósofo anarcoindividualista y primitivista estadounidense (1943). *(N. del T.)*

7. A menos que se quiera tener en cuenta el caso de un individuo que, claramente, había visto demasiadas películas de Batman.

La utopía de las normas
David Graeber

Título original: The Utopia of Rules. On Technology, Stupidity, and the Secret Joys of Bureaucracy

Publicado originalmente en 2015 por Melville House, U.S.A.

Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.editorial.planeta.es
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): octubre de 2015

ISBN: 978-84-344-2301-5 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.
www.newcomlab.com